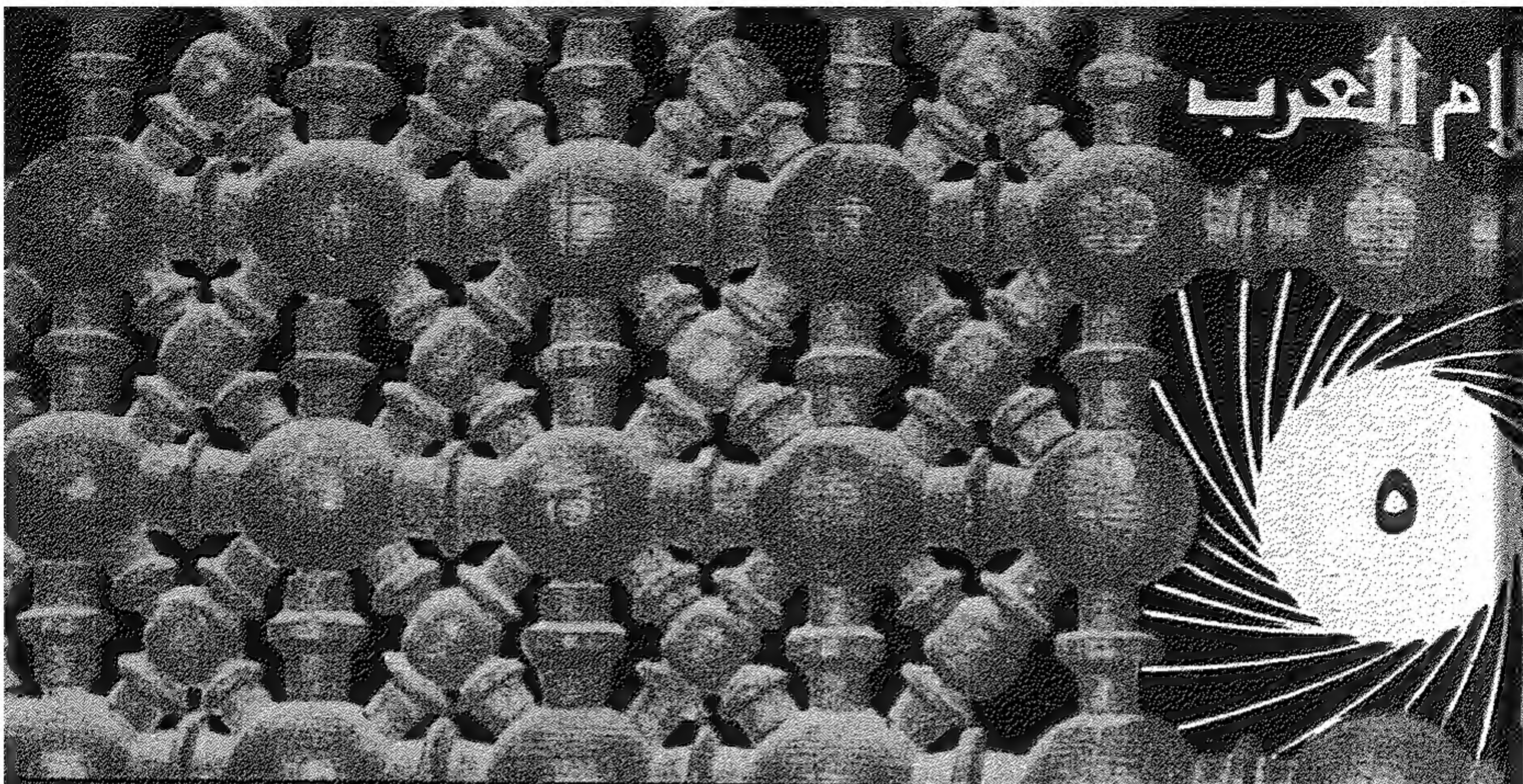


إم العرب



ابن تيمية

بمقابلة
الدكتور محمد يوسف موسى

الجمعية والارشاد القومي

مجلس مصر في القاهرة

الجمعية والارشاد القومي

أعلام العرب

هـ

أَبْنُ بَكِيمٍ

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٢ شارع كميل صدقي (البحالة)

تليفون ٥٨٩٢٠ - ٧٥١٤٧

افتتاح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ،
كما صليت على إبراهيم ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ،
كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم ؛ انك حميد مجيد .
اللهم انا نستمد بك المنحة ، كما نستدفع بك المحنة ؛
ونسألك العصمة ، كما نستوهب منك الرحمة .

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، ويسر لنا العمل كما
علمتنا ، وأوزعنا شكر ما آتيتنا ، وانهج لنا سبيلا يهدي اليك ،
وافتح بيننا وبينك بابا تفد منه عليك ؛ لك مقاليد السماوات
والأرض ، وأنت على كل شيء قدير ^(١) .

وبعد : فهذا كتاب كلفت بكتابته عن علم من أعلام العرب
والاسلام ، وهو الامام « ابن تيمية » وقديما أعجبت بفقهه
اعجابا شديدا ، ورأيت أحد الأئمة الذين شاء الله أن يجدد بهم
الاسلام ، وأن يعز بهم دينه وشريعته ، وأن يحفظ به وبأمثاله
أمة العروبة والاسلام .

(١) اقتباس من افتتاح الإمام أبي بكر بن العربي لكتابه «العوامم من القوامم»

وقد جعلته على قسمين وخاتمة ، وكل قسم ينتظم أبوا
ثلاثة . وعنيت في القسم الأول ببيان عصره من نواحيه المختلفة
وبالكلام على حياته الخصبه المباركة وجهاده ، وبتجلية منهج
في البحث مع ذكر تطبيقات له في العلوم المختلفة .

وفي القسم الثاني ، عنيت بالكلام على آرائه في الدين
والحياة ، في الفقه وأصوله ، وفي تفسير ما اضطلع به من كتاب
الله ، وفي الاجتماع وسياسة الحكم وأصوله التي يقوم عليها .
وأخيرا ، أشرت الى مكاتبه ومنزله العلمية ، وإلى خصومه
وأنصاره — وما أكثرهم ! — فيه . كما أشرت الى مقدار
ما تفيد من دراسته ومنهجه في الحياة ، وإلى أثره فيمن بعده
ربنا آتينا من لدنك رحمة وهيباء لنا من أمرنا رشدا ، ومنك
نستمد العون والتوفيق والسداد .

روضة القاهرة في { سنة ١٣٨١ هـ
سنة ١٩٦٢ م } محمد يوسف موسى

القسم الأول
عصره وحياته ومنهجه

الباب الأول

عصر ابن تيمية

« البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه » كما يقول العليم الحكيم ، ومن أصدق من الله قيلا ! وللبيئة — كما للوراثة — أثرها الكبير في الانسان الا أن يشاء الله ، سواء في ذلك البيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية ، وقد تحكمت البيئة في حياة كثير من الناس ومصايرهم وبخاصة الذين صبروا على ما فيها من عادات وتقاليد متأصلة فلم يعملوا للخروج عنها مع ما قد يكون فيها من ضلال وفساد ، ومنهم من كانوا يقولون كما حكى الله عنهم : « انا وجدنا آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مقتدون »^(١).

ولم يخرج عن أحكام البيئات الضالة الا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ، وكذلك المصلحون المجددون الذين ثاروا على ما توارثوه من عادات وتقاليد ليست من الحق في شيء ، فعملوا على الوقوف دونها وتغييرها ، وتحملوا صابرين راضين بما لقوا من اضطهاد وبلاء في هذه السبيل ، ومنهم كان

(١) المراد بالامة هنا : الملة والدين ، ولهذا المعنى شواهد من النـ

الامام تقى الدين بن تيمية ، كما سنعرف في القسم الخاص بحياته وجهاده وكفاحه .

ولذلك ، يجب علينا أن نبدأ هذا الكتاب بالكلام ، دون تفصيل ، عن العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وما سبقه بقليل^(١) فنعرض أولا للحال السياسية ، ثم بعدها للحال الاجتماعية ، لننتهى بالحال العقلية والعلمية .

ومن ثم تتبين أى زمن عاش فيه من نواحيه كلها ، وكيف كان قدراً مقدوراً عليه أن يكافح ما رأى فيه من فساد ، وذلك من حين بلغ الشيخ أشده واستوى وآتاه الله حكمة وعلماً .

١ - الناحية السياسية

تمهيد:

ظلت الدولة العربية الاسلامية دولة موحدة في الشرق والغرب طوال عهد الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ، لها أهدافها

(١) قيل في سبب شهرته بابن تيمية ، أن جده محمد بن الحضر حج وله امرأة حامل ومر في طريقه على درب تيماء ، قرأى هناك جارية طفلة قد خرجت من خباتها ، فلما رجع الى « حران » وجد امرأته قد ولدت بنتاً ، فلما رآها قال : يا تيمية ، فلقب بذلك .

وقيل ان جده محمدا هذا كانت أمه تسمى تيمية ، وكانت امرأة واعظة ، فنسب اليها وعرف هو والأسرة بها . راجع في هذين القولين كتاب : فوات الوفيات للصالح بن شاكر الكتبي ، ج ١ : ٤٤ ، وراجع أيضاً جلاء العينين في معابكة الأحمدين ، ص ٤ - ٥ ففيه ما يؤكد أن القول الأول هو الصحيح .

وغاياتها المعزوفة ، وتصدر عن رأى واحد جميع ، وسياسة واحدة يرسمها الخليفة بالمدينة ، ثم بدمشق من بعد .

وكان أول هزة عنيفة نالت من هذه الوحدة ، ما كان من صراع معروف بين الأمويين والعباسيين ، وانهى هذا الصراع بقيام الدولة العباسية في الشرق والدولة الأموية بالغرب في الأندلس ، ثم بالدول الأخرى التى قامت بشمالى افريقية .

واستقر الأمر للدولة العباسية بالشرق ، ومشت قدما الى الأمام حتى كانت فتنة الأمين والمأمون فكانت ايدانا بتمزق الوحدة الاسلامية ، ثم جدت عوامل أخرى جعلت عقد الوحدة ينتثر ، وتظهر في رقعة الوطن الاسلامى الأكبر دول صغيرة هنا وهناك ، وكان لذلك أثره القوى في مركز الخلافة وضعف نفوذ الخلفاء وسكون ريعهم .

نعم ، مرت الدولة العباسية من ناحية القوة والضعف بأدوار مختلفة ، كان لخلفائها في بعضها الكلمة العليا والحكم النافذ ، وفي بعضها لم يكن لهم من الحكم والخلافة الا الاسم والرسم ، فكانت السيادة الفعلية للمتغلبين عليهم ، أمثال بنى بثويه الديلمية (٣٣٤ — ٤٤٧ هـ) ، والأتراك السلاجقة (٤٤٧ — ٥٩٠ هـ) وفي بعضها الآخر كانوا يسترجعون شيئا من القوة الذاتية وانعز الذى ولى ، حتى انتهى أمرهم على أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ .

وقد كان أصطناع الخليفة المعتصم بالله (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) - للأتراك ، يتخذ منهم جندا يستغنى به عن العرب والموالى من

خراسان ايذاً. بيدء طور الضعف وزوال هبة الخلفاء وذهاب الوحدة للأمة .

وذلك بأنه عند ما أحس هؤلاء الجند الأتراك بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ، أخذوا فى الاستئثار بالسلطان حتى تحكموا فى الخلافة وأمورها ، بل فى الخلفاء وحياتهم ، واتفى الأمر بأن صار الخليفة فى منزلة من الهوان لا يملك من أمر نفسه شيئاً . وهذه المنزلة تظهر للباحث من حالة النظر فى بعض كتب التاريخ ؛ مثل الطبرى وصلته ، والكامل لابن الأثير ، ومروج الذهب والتنبيه والاشراف للمسعودى ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى .

وكان لذلك أثره المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، وظهور عدد غير قليل من الدول فى رقعة البلاد العربية الإسلامية ؛ مثل الفاطمية بمصر ، والحمدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ، والبويهية ، والخوارزمية ، والسلجوقية ، وذلك كله فضلاً عن الدول التى ظهرت بالمغرب . هذا ، وقد كان مما حدث فى مصر والشام فى هذا العصر حدثان لهما فى هذين البلدين الشقيقين أكبر الخطر من الناحية السياسية والاجتماعية معاً ، ولهما فى حياة ابن تيمية بصفة خاصة أثر أى أثر ، هما : ظهور التتار بالشرق واستيلائهم على بغداد وزحفهم الى الشام ومصر ، والثانى خروج الفرنج الصليبين الى هذين الاقليمين أيضاً .

وينبغي أن تناول هنا — ولو بإيجاز — هذين الحدثين اللذين عاصرهما الشيخ ابن تيمية ، وأخذ كل منهما جانبا كبيرا من جهاده الحربى والسياسى ، راجعين الى ابن الأثير وهو مؤرخ ثقة معاصر ، والى غيره من المؤرخين المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده ؛ يقول ابن الأثير فى أحداث سنة ٦١٧ هـ : « لقد بلى الاسلام والمسلمون فى هذه المدة بمصائب لم يتل بها أحد من الأمم ؛ منها ظهور هؤلاء التتر قبهم الله ، أقبلوا على المشرق ففعلوا الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها ، وسترها مشروحة مفصلة ان شاء الله تعالى .

ومنها ، خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب الى الشام ، وقصدهم ديار مصر وملكهم ثغر دمياط منها ، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها ، لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم » (١) .

اولا - ظهور التتار :

عن هذا الحدث ، نجد المؤرخ نفسه يتحدث عن مقدار ما فى خروج التتار الى البلاد الاسلامية بصفة عامة ، فيقول :

« لقد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها كارها لذكرها ، فأنا أقدم اليه رجلا وأؤخر أخرى ؛ فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الاسلام والمسلمين ! ... ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدى .

(١) الكامل فى التاريخ ، ج ١٢ : ١٢٨ .

ان هذا الفصل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى
التي عقت الأيام والليالي عن مثلها ، عمت الخلائق وخصت
المسلمين . فلو قال قائل : ان العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى
آدم الى الآن لم يبتل بمثلها ، لكان صادقا ، فان التواريخ لم
تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها ...

ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة الى أن ينقرض العالم
وتفنى الدنيا الا بأجوج ومأجوج ؛ وأما الدجال فانه يبقى على
من اتبعه ويهلك من خالفه ، وهؤلاء لم يثبقوا على أحد ، بل
قتلوا النساء والرجال والأطفال ، وشقوا بطون الحوامل وقتلوا
الأجنة ...

فان قوما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان ..
ثم منها الى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند وبخارى وغيرهما ،
فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكركه ، ثم تعبر طائفة منهم الى
خراسان فيفرغون منها ملكا وتخريبا وقتلا ونهباً ، ثم يتجاوزونها
الى الرى وهمذان وبلد الجبل وما فيه من البلاد الى حد
العراق ... فى أقل من سنة ، هذا ما لم يسمع بمثله ...

ومضى طائفة أخرى غير هذه الطائفة الى غزنة وأعمالها وما
يجاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان ، ففعلوا فيها دشن
فعل هؤلاء وأشد ؛ هذا ما لم يترقى الأسراع مثله .

فان الإسكندر ، الذى اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا ،
لم يملكها فى هذه السرعة ، انما ملكها فى نحو عشر سنين ولم
يقتل أحدا ، انما رضى من الناس بالطاعة . وهؤلاء (أى التتار)

قد ملكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلا ، وأعدل أهل الأرض أخلاقا وسيرة ، في نحو سنة ، ولم يبت أحد من البلاد التي لم يطرقوها الا وهو خائف يتوقعهم ويتربص وصولهم ... » .

ثم يتكلم المؤرخ الثقة عن دياتهم وبعض عاداتهم وتقاليدهم فيقول : « أما دياتهم فانهم يسجدون للشمس عند طلوعها ، ولا يحترمون شيئا ، فانهم يأكلون جميع الدواب حتى الكلاب والخنازير وغيرهما ، ولا يعرفون نكاحا بل المرأة يأتيها غير واحد من الرجال فاذا جاء الولد لا يعرف أباه » ^(١) .

وليس فيما يقوله ابن الأثير وغيره من المؤرخين عن ابتلاء العالم ، وبخاصة البلاد الاسلامية ، بالتتار وما ارتكبه من الفظائع وعظيماات الأمور ، شيء مئا من المبالغة ، فان زحفهم الجيئاش ، ومكدهم المتلاطم الأمواج ، قد أوقع الرعب في العالم كله حتى للقارة الأوربية ، وبدل الناس جميعا من بعد أمثهم خوفا .

ونعتقد أن المؤرخ «جيبثون» قد صدق حين يمثل لقارئه مدى ما أصاب العالم من ذعر ورعب بسبب موجات التتار أو المغول ، وذلك بقوله : انها كانت أشبه بهزات الطبيعة العنيفة التي تغير وجه الأرض ، وحين يقول : إن بعض سكان تسويد ،

(١) راجع لتاريخ الكامل ، ج ١٢ : ١٢٧ - ١٢٨ ، وراجع أيضا في هذا الحدث مفصلا ، البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ : ٨٦ وما بعدها ، فقد أتى بما ذكره ابن الأثير وزاد عليه .

وقد سمعوا عن طريق روسيا نبأ ذلك الطوفان المغولي ، لم يستطيعوا أن يخرجوا كمادتهم للصيد في سواحل انجلترا خوفا من المغول !^(١) .

سقوط بغداد واثره :

يذكر المؤرخون ، لسقوط بغداد وذهاب الخلافة العباسية من العراق ، أو على الأقل لتعجيل هذا المصير الذي كان حتما مقضيا ، عوامل مختلفة ؛ منها ما وصلت اليه الدولة من الضعف والفرقة لعوامل لا ضرورة لذكرها هنا ، ويكفى أن نشير الى الصراع بسبب الجنس ، والنزاع العنيف بسبب اختلاف العقيدة أو المذهب الديني ، وانصراف بعض الخلفاء ورجالات الدولة الى ضرب من الحياة أنساهم الواجب عليهم لأمة العروبة والاسلام .

ولكن اذا كان كل ذلك حقا ، فهل من الحق أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة الرافضة كان من تلك العوامل التي يسرت للتتار دخول بغداد أيضا ؟ هذا ما يقرره كثير من المؤرخين ومنهم ابن كثير الذي عاصر تلك الأحداث .

انه يذكر في حوادث سنة ٦٥٦ هـ أن وزير الخليفة المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين ، وهو مؤيد الدين محمد بن العلقمي

(٢) انحطاط الدولة الرومانية وسقوطها - Gibbon . Decline and fall of the Roman Empire. نقل عن « ابن تيمية » للمرحوم عبد العزيز الراجحي ص ٨

— وهو من الرافضة — عمل لذلك بسبب ما كان من عدااء وحرب بين أهل السنة وشيعته ، « فكان هذا مما أهاجه على أن دبر على الاسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد » الى آخر ما قال ^(١) .

ومهما يكن من أمر ، فقد أخذ التتار بغداد ، وقتلوا أكثر أهلها حتى الخليفة ، وانقضت دولة بنى العباس منها ، وأزالوا معالم الحضارة والثقافة الاسلامية ، وكان لذلك كله أكبر الآثار في حياة مصر والشام وسائر بلاد الاسلام ، ونكتفى هنا بالكلام عن الناحية السياسية وحدها .

ليس علينا أن نتبع التتار في معاركهم في الشرق حتى كفى الله شرهم وارتدوا على أدبارهم ، ولكن نتعرض فحسب الى مجيئهم بجسوعهم الى الشام ومحاولتهم امتلاك هذا القطر أولا ثم مصر ثانيا ، ثم الى ما كان من قيام الخلافة بمصر بعد بغداد .

في سنة ٦٥٨ صار ملك العراقيين وخراسان وغيرها من بلاد الشرق للسلطان هولاكو ملك التتار ، فأصبح الطريق مفتوحا أمامه الى الشام ، فبادر اليها بجيوشه عابرين الفرات ، وما لبثوا أن ملكوا حلب ثم دمشق ، وجاسوا خلال الديار ، وقد ملأ

(١) البداية والنهاية ، ج ١٣ : ٢٠١ ، ثم يقول في مكان آخر (ص ٢١٢) عند ذكر وفاة هذا الوزير سنة ٦٥٦ : « وكان رافضيا خبيثا ردىء الطوية على الاسلام وأهله ، وقد حصل له من التعظيم والوجاهة في أيام المستعصم ما لم يحصل لغيره من الوزراء ، ثم مالا على الاسلام وأهله الكفار وهولاكوخان ، حتى فعل ما فعل بالاسلام وأهله مما تقدم ذكره » ، ويظهر أنه كان يريد ، كما يقول المؤرخ نفسه ، نقل الخلافة الى الفاطميين .

الرعب قلوب الأهلين بعد أن وصل التتار الى غزّة في طريقهم الى مصر كنانة الله في أرضه .

وأرسل هولاءكو رسله الى مصر بكتاب يهدد فيه الملك المظفر قَطْرَ تهديداً بالغاً بدأه بقوله : « من ملك الملوك شرقاً وغرباً » ، وفيه يقول له : « فعليكم بالهرب وعلينا الطلب ، فأى أرض تأويكم ، وأى طريق تنجيكم ، وأى بلاد تحميكم ؟ فما لكم من سيوفنا خلاص ! »

ولكن الملك المظفر لم ينخلع قلبه من هذه الرسالة ، وأعدّ للأمر عدته مستعيناً بالله الذي ينصر عباده المؤمنين به حق الايمان . وذلك أنه — كما يذكر ابن كثير — لما بلغه ما كان من أمر التتار بالشام ، وأنهم عازمون على الدخول الى ديار مصر ، بادروهم قبل أن يبادروه ، فخرج في عساكره وقد اجتمعت الكلمة عليه ، حتى انتهى الى الشام .

ثم التقى الجمعان بالشام على « عين جالوت » وكان قتال شديد انتهى بنصر الاسلام وأهله انتصاراً مبيناً وبهزيمة التتار هزيمة شنيعة وبفرارهم ، فلحق بهم الجيش الاسلامي يقتلونهم في كل موضع ومكان .

ولما بلغ هولاءكو ما صار على جيشه من المسلمين بعين جالوت ، أرسل جيشاً آخر يحاول استعادة الشام ، فحيل بينه وبين ما يشتهون ، ورجعوا اليه خائبين خاسرين ، وذلك على يد الملك الظاهر بيبرس الذي خلف الملك المظفر ، وكان ذلك بفضل الله وتضامن المصريين ومن عاونهم من أمراء الشام وأهله .

ويذكر المقرئ أن الملك المظفر ، وقد عاين أن المسلمين
زلزلوا زلزالا شديدا ، ألقى خوذته على الأرض وصرخ بأعلى
صوته : « والاسلاماه (ثلاث مرات) ، يا الله أنصر عبدك قطز
على التتار ، وحمل بنفسه وبعن معه حملة صادقة ، كان بعدها
نصر الله المبين ».

ثم يقول المقرئ : وأما التتار فأنهم لما لحقهم الطلب إلى أرض
حمص ، ألقوا ما كان معهم من متاع وغيره وأطلقوا الأسرى ،
وعرجوا نحو طريق الساحل ، فتخطف المسلمون منهم وقتلوا
خلقا كثيرا وأسرُوا أكثر . فلما بلغ هولاكو كسرة عسكره وقتل
نائبه كتبغا ، عظم عليه ، فانه لم يكسر له عسكر قبل ذلك ،
ورحل من يومه ^(١) .

وهكذا هزم الله التتار على أيدي المصريين ومن انضم إليهم
من جند الشام من العرب وغيرهم ، وأيقن التتار أن مصر لهم
بالمرصاد وأن قضاء الله هو الغالب ، وأن العزة لله ورسوله
والعرب وللمؤمنين .



هذا عن الأثر السياسي الأول لسقوط بغداد بأيدي التتار
وازالة الخلافة العباسية عنها ، وكان الأثر الثاني هو إقامة هذه

(١) راجع أمر هذه الموقعة الفاصلة ومقدماتها ، في البداية والنهاية ج ١٢ :
٢٢٠ وما بعدها ، وفي السلوك للمقرئ ج ٦ قسم ٢ ص ٤٢٧ وما بعدها .

الخلافة بمصر بعد أن أصبحت مثابة للمسلمين ودرعا لهم ،
وستبقى كذلك بفضل الله الى يوم الدين .

ظل منصب الخلافة شاغرا بعد قتل آخر الخلفاء ببغداد ثلاث
سنين ونصف سنة ، وفي هذه الفترة علا شأن مصر وبخاصة بعد
وقوفها أمام التتار وردهم على أعقابهم مدحورين الى غير
رجعة .

وأحس القائمون بمصر من الممالك بضرورة العمل لاضفاء صفة
« الشرعية » على ولايتهم وسائر تصرفاتهم ، وكان من ذلك أن
فكروا في اقامة خليفة بالقاهرة يستمدون منه سلطاتهم شرعا
دون أن يتحيّف ذلك شيئا من امرتهم وتفوذهم ، وقد تم لهم هذا
على أيسر سبيل ، وفرح الناس فرحا شديدا باحتضان مصر
للخلافة والخلفاء الشرعيين .

وذلك بأن قدم الى مصر سنة ٦٥٩ ، في عهد سلطنة الملك
الظاهر بيبرس ، الأمير أبو القاسم أحمد ابن أمير المؤمنين الظاهر
بأمر الله ، وهو عم الخليفة المستعصم الذي قتله التتار ببغداد ،
فخرج السلطان الظاهر الى لقائه ومعه القاضي والوزير والعلماء
والأعيان وآخرون من دونهم .

وفي الايوان بقلعة الجبل أثبت الأمير نسبه بمحضر السلطان
ومن معه ، فبويع بالخلافة ، وكان أول من بايعه شيخ الاسلام
عز الدين بن عبد السلام ، وتلاه السلطان والقاضي ثم الأمراء

ومن اليهم^(١) ولقب « المستنصر بالله » وضرب اسمه على
السكة وكتب بيعته الى الآفاق .

فلما كان يوم الجمعة بعد ذلك بأيام ، ركب الخليفة الى
الجامع بالقلعة وخطب على المنبر ذاكرا شرف بني العباس ، ثم
دعا للسلطان ونزل وصلى بالناس . وبعد بضعة عشر يوما ، في
رابع شعبان من ذلك العام ، ألبس الخليفة السلطان بيده خلعة
توليته ، وفوض اليه الأمور في البلاد الاسلامية ، ولقبه بقسيم
أمير المؤمنين ، وقرأ فخر الدين بن لقمان رئيس الكتاب تقليد
الخليفة للسلطان .

وكانت بيعة السلطان للخليفة ، كما يذكر المقرئ في كتابه
« السلوك » ، على العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه
وسلم ، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في
سبيل الله ، وعلى أخذ الأموال بحققها وصرفها في مستحقها^(٢) .
ونشير هنا الى أن هذه الخلافة كانت رمزية ، لا أكثر ،
وذلك ما كان يتفق وطبيعة ذلك الزمان والحاكمين المتسلطين

(١) هكذا يذكر السيوطي في حسن المحاضرة ، ولعل الصحيح هو أن الشيخ
عز الدين بايعه بعد السلطان ثم بعد قاضي القضاة تاج الدين . راجع تاريخ
الخلفاء للسيوطي نفسه ص ٣١٧ ، والسلوك للمقرئ ج ١ ق ٢ ص ٤٥٠ وان
كان يذكر أن أول من بايعه القاضي تاج الدين ثم السلطان ثم الشيخ عز الدين بن
عبد السلام .

(٢) راجع في هذه البيعة وما يتصل بها : ابن كثير ج ١٣ : ٢٣١ وما بعدها ،
السلوك ٤٤٨ وما بعدها ، المخطط للمقرئ ج ٢ : ٢٤٢ ، حسن المحاضرة ٢ :
٥٧ وما بعدها .

فيه ، فلم يكن للخليفة — كما يقول المقرئ في الخطط — أمر ولا نهى ، إنما حظه أن يقال : أمير المؤمنين !

ومهما يكن ، فقد تبنى الخلافة بلد قوى ، وآوت الى ركن شديد ، وأصبحت الأنظار تركز الى مصر بعد أن ردت التتار عن الشرق والاسلام والمسلمين ، وبعد أن ظفر سلاطينها من المماليك بسند شرعى يتمثل فى تقليد الخلفاء اياهم وتوليتهم لهم .

ثانيا : ظهور الفرنج :

إذا كان ظهور التتار بالشام لم يكن الا بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ كما رأينا ، فان الفرنج بدأوا فى غاراتهم على الشام ومصر قبل ذلك بأكثر من قرن ونصف من الزمان ، فان ابن الأثير يذكر فى حوادث سنة ٤٩١ أنه فى سنة ٤٩٠ خرج الفرنج الى بلاد الشام ، ثم يقول :

وقيل — أى فى بيان سبب خروجهم الى الشام — ان أصحاب مصر من العلويين (يريد أصحاب الدولة الفاطمية الشيعية) لما رأوا قوة الدولة السلجوقية ، وتمكنها واستيلاءها على بلاد الشام الى غزة ، ولم يبق بينهم وبين مصر ولاية أخرى تمنعهم من دخولها وحصرها ، خافوا وأرسلوا الى الفرنج يدعونهم الى الخروج الى الشام ليملكوها ويكونوا بينهم وبين المسلمين ، والله أعلم^(١) .

(١) ابن الأثير ، ج ١٠ : ٩٤

ومهما يكن سبب خروج الفرنج الى الشام ، فانهم استمروا في غاراتهم عليها وعلى مصر ، ينتصرون مرة وينهزمون أخرى ، وظلت الحرب سجالا بين الطرفين نحو قرنين من الزمان ، حتى انتهى الأمر بطردهم نهائيا ، على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلاوون سنة ٦٩٠ هـ ، وفي هذا يقول ابن كثير : وفيها فتحت عكا وبقية السواحل التي كانت بأيدي الفرنج من مئد متطاولة ، ولم يبق لهم فيها حجر واحد ، والله الحمد والمنة ^(١) .

من أجل ذلك كان عدم الاستقرار في مصر والشام هو طابع ذلك العصر ، بسبب هؤلاء الصليبيين الذين انضم اليهم التتار وقد ظهروا في الميدان في النصف الثاني من القرن السابع الهجري ، وكانت معارك لا يكاد يخمد أوارها حتى تندلع من جديد هنا أو هناك في الشام ومصر ، وكان على الشيخ ابن تيمية وأمثاله واجب يقومون به ، وقد قاموا به فعلا .

ولسنا هنا في مقام قصّ أخبار أولئك الصليبيين حتى انتهى أمرهم وألقتهم سيوف المجاهدين الى البحر ، فقد حفلت بذلك كتب التاريخ التي هي على حبل الذراع لمن يريد ، ولكن نشير الى أمور تعتبر من صَوَى ذلك الزمن وأعلامه ، ومنها يتبين أي عصر عاش فيه ابن تيمية حين رأى نور الحياة .

١ - توطدت أقدام الصليبيين بالشام منذ زمن بعيد ، واستولوا على أكثر حصونها وقلاعها ومدنها ، ثم عكا ويافا

(١) البداية والنهاية ، ج ١٣ : ٢١٩ .

وبيروت وصور وعسقلان وغيرها ، كما ملكوا بيت المقدس سنة ٤٩٢ ، وقتلوا بالمسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألفا ، منهم كثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وزهادهم وعبادهم ، وذلك فضلا عما سبّوه من الحرم والأولاد^(١) .

ب - الا أن مصر ، بأهلها وأولى الأمر فيها ، لا تنام على ثأر ولا ترضى بالضميم ، والمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسنلمه ، والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا ، ومثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم .

ولذلك كان من الطبيعي أن تهبّ مصر لنجدة اخوانهم بالشام ، وأن يعمل البلدان الشقيقان على ردّ عادية الفرنج ، بل لطردهم من الأماكن المقدسة . ومن أجل هذا يروى التاريخ أن المعارك والحروب لم تفتّر بينهم وبين المعتدين طوال تلك السنين .

ح - ثم دار الفلك دورات ، وتأذّن الله بالفرج بعد الشدة ، وبالنصر المبين على الصليبيين ، فهبّ جيش مصر بقيادة السلطان والبطل الخالد صلاح الدين الأيوبي لحرب هؤلاء العتاة الذين بعثوا في الأرض فسادا ، وعبثوا بالأماكن المقدسة حتى أحالوا المسجد الأقصى أول القبلتين كنيسة .

(١) ابن الأثير ، ج ١٠ : ٩٨

وكان أن فتح الله عليه كثيرا من مدن الشام وحصونها ،
واستنقذها من أيدي غاصبيها الظالمين . ومن هذه المدن والبلاد
عكا ، ويافا ، وعسقلان وما جاورها ، وطبرية ، واللاذقية ،
وبيروت ، وصور ، ^(١) ثم بيت المقدس ، وغير ذلك كله من
البلاد والنواحي الهامة الأخرى .

غير أن الأمر لم يستتب نهائيا على هذا الوضع ، فإن رغبة
الصليبيين الجامحة في امتلاك موطن المسجد الأقصى لم تهن أو
تضعف ، والاعتداء يغرى بالاعتداء مرارا ، ولذلك كانت المدينة
الواحدة ، مثل عكا وبيت المقدس ، كانت تنتقل من طرف الى
طرف أكثر من مرة كما هو معروف من التاريخ .

د - وكان من ذلك أن رأينا الحرب سجالا بين الطرفين ،
وأن خرج كثير من الفرنج في البحر الى الشام وأرسوا بعكا
وبيتوا أمرهم على قصد البيت المقدس ، استنفادا له من المسلمين ،
وكان هذا سنة ٦٠٠ على ما يقصه علينا ابن الأثير ، ثم كثرت
غاراتهم ببلاد الشام على ما يرويهِ المؤرخ نفسه في أحداث
سنة ٦٠٤ .

وبعد بضع سنوات رأى الفرنج أن يشغلوا مصر بنفسها
حتى لا تمتد يدها لنجدة الشام ، وطعنا فيها نفسها من ناحية
أخرى ، فسارت منهم جموع كثيرة بحرا الى دمياط ، وبعد
حصار طويل وقتال شديد استولوا عليها ، ولكنهم لم يلبثوا

(١) وهي كما يقول ابن الأثير ، أعظم بلاد الشام حصانة وأشدّها امتناعا على
من رامها .

بها الا يسيرا ، اذ اضطرهم جيش مصر الى الجلاء عنها سنة ٦١٨
بعد أن ذهب الكثير ما بين قتيل وأسير وغريق في البحر ، بحمد
الله تعالى (١).

هـ - وتنتهى من هذا العرض الموجز بالاشارة الى أن
الفرقة دبّت بين ملوك بنى أيوب بعد وفاة أبيهم السلطان صلاح
الدين حتى صاروا أحزابا وفرقا ، فقويت نفوس الفرنج بكثرتهم
وبمن جاءوا اليهم من البحر ، فطلبوا من المسلمين أن يردوا اليهم
ما كان صلاح الدين افتتحه من أيديهم ، وتم الصلح على أن
يُردّ اليهم بيت المقدس وحده فتسلموه ، وكان هذا سنة
٦٢٦ (٢) ثم استرده المسلمون منهم بحمد الله سنة ٦٣٦ (٣)

وهكذا كان ذلك العصر مليئا بالأحداث السياسية ، وكان
أهم هذه الأحداث ما نعرفه من غارات الفرنج والتتار مجتمعين
ومنفردين على الشام ومصر ، والمعارك التي قامت بين المسلمين
وبينهم على مدى الزمان ، حتى أدال الله منهم ، وتخلص منهم
الاسلام وبلاده الى غير رجعة .

(١) ابن الاثير ج ١١ : ٢٠٠ وما بعدها ، البداية والنهاية ج ١٢ : ٣٢٠
وما بعدها .

(٢) ابن الاثير ج ١٢ : ١٢٣ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ص ١٨٧ ، البداية والنهاية ج ١٣ : ١٢٣

٢ - الناحية الاجتماعية

عاش الشيخ ابن تيمية في مجتمع بعيد عن أن تجمعه وحدة أو ما يقاربها في الجنس والمنزلة الاجتماعية ، أو في الدين ومذاهبه التعبدية ، أو في القضاء والقواعد التي يتحاكم الناس بموجبها ، أو في غير ذلك كله مما يجعل لأفراد المجتمع وحدة لها أسسها وأهدافها وغاياتها المشتركة ؛ بل كان مجتمعا متنافرا في هذه النواحي وما إليها بسبيل ، ويتضح ذلك من هذه الكلمات التي تتناوله بها .

١ - أجناس وطبقات :

كان المجتمع في الشام ومصر في ذلك الزمان يمجج بكثير من الأجناس المختلفة ، بل المتباينة ، في الطبائع والعادات والتقاليد ، وفي فهم الحياة وألوان المعيشة ، ومع هذا فقد عاشت هذه الأجناس في هذين البلدين في عصر واحد ، وامتزج بعضها ببعض حالة الحروب وفي ظل السلام ، وكان لذلك أثر كبير فيما كانوا عليه هم وذرياتهم من الناحية النفسية والفكرية ونحوهما . التقى في هذا العصر أقوام من أجناس مختلفة : أتراك ، ومصريون ، وشاميون ، وعراقيون وفدوا الى الشام وبخاصة بعد خراب بغداد ، وفرنجة وتار وقعوا في الأسر وأقاموا في البلاد ، وأرمن ، واسرائيليون .

هؤلاء جميعا وآخرون غيرهم ، عاشوا في صعيد واحد

على اختلافهم في عاداتهم وأخلاقهم وتقاليدهم ؛ فكان منهم مجتمع لا يعرف الاستقرار ، بل مجتمع فيه من الاضطراب وعوامله شيء كثير ، وكان لهذا أثر بالغ خطير في الحياة السياسية والفكرية والقضائية حين ذاك .

وكان من الطبيعي أن يكون المجتمع الذي يقوم على هذا النحو ، طبقات يتلو بعضها بعضا في المراتب الاجتماعية ، وفي السلطان والنفوذ ، وذلك ما سنفصل فيه القول بعض التفصيل بعد هذه الإشارة ؛ وذلك لأن التدرج الطبقي في تلكم الأيام كان له شأن كبير في ابن تيمية ونشاطه وكفاحه .

وفي هذا وذاك يقول المؤرخ المقرئ من كلام طويل له عن التتار خاصة وأثرهم في الشام ومصر ، ما يحسن أن ننقل بعضه بنصه ، وذلك اذ يقول :

« فلما كثرت وقائع التتر في بلاد المشرق والشمال وبلاد القبجاق ، وأسروا كثيرا منهم وباعوهم ، تنقلوا في الأقطار ، واشترى الملك الصالح نجم الدين بن أيوب جماعة منهم ، سماهم البحرية ومنهم من ملك ديار مصر وأولهم المعز بن أيك . ثم كانت (للملك المظفر) قطز معهم الواقعة المشهورة على عين جالوت ، وهزم التتار وأسر منهم خلقا كثيرا صاروا بمصر والشام .

ثم كثرت الوافدية في أيام الملك الظاهر بيبرس وملئوا مصر والشام ... فغصت أرض مصر والشام بطوائف المغفل ، وانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم . هذا وملوك مصر وأمرائها

وعساكرها قد مثلت قلوبهم رعبا من جنكزخان وبنيه ، وامتزج
بلحمهم ودمهم مهابتهم وتعظيمهم .

وكانوا (أى التتار) انما ربثوا بدار الاسلام ، ولتقنوا
القرآن وأحكام الملة المحمدية ؛ فجمعوا بين الحق والباطل ،
وضسوا الجيد الى الرديء ، وفوّضوا لقاضى القضاة كل ما يتعلق
بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج ، وناطوا به
أمر الأوقاف والأيتام ، وجعلوا اليه النظر فى الأقضية الشرعية
كتداعى الزوجين وأرباب الديون ، ونحو ذلك .

واحتاجوا فى ذات أنفسهم الى الرجوع لعهد جنكزخان
والاقتداء بحكم « الياسه »^(١) ، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضى
بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم ، والأخذ على يد قوئهم
وانصاف الضعيف منه على مقتضى ما فى « الياسه » وجعلوا
اليه مع ذلك النظر فى قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف
فى أمور الاقطاعات ، لينفذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان
وقواعد الحساب الى آخر ما قال^(٢) .



وبعد هذا ، لنا أن نقول بصفة عامة بأن المجتمع كان فيه
قوتان كبيرتان لكل منهما تفوذها : الأولى طبقة الأمراء وعلى

(١) وضع جنكزخان كتابا قرر فيه قواعد وعقوبات سماه « ياسه » ، ثم أدخل
عليها العرب أداة التعريف .

(٢) خطط المقرئى ، ج ٢ : ٢٢١

رأسهم السلطان ، وكان لها نصيب الأسد من النفوذ والجاه ان لم يكن النصيب كله ، ومصدر ذلك سلطان الحكم وقوته .

والأخرى هي طبقة العلماء والفقهاء وكبار رجال الدين ، ومأتى نفوذ هؤلاء هو الدين نفسه ، هذا الدين الجياش بالقوة والذي يقوى به - حتى على من ييدهم الحكم - من يمثله حقا ويعمل به في كل الشئون والأحوال . ويرى العارفون بالتاريخ ما كان في هذا العصر من نفوذ عز الدين بن عبد السلام ، ومحى الدين النبوى ، وابن تيمية ، وأمثالهم جميعا ، على السلاطين أنفسهم ومن اليهم ، وعلى الشعب والأمة كلها ، وسنرى في الفصل الخاص بحياة ابن تيمية مصداق ذلك كله .

ويكفى هنا أن نشير الى أحد مواقف الشيخ عز الدين بن عبد السلام مع سلاطين عصره وأمرائه ، وذلك حين أراد الملك المظفر الخروج لقتال التتار بالشام ، وجد قلة ما عنده من المال في خزائنه ، وأنه « محتاج الى المساعدة بشيء من أموال الرعية لاقامة الجند وتجهيزهم للسفر وما يعينهم على ذلك » فجمع القضاة والفقهاء والأعيان لاستشارتهم في هذا ، وطلب الموافقة على ما عزم عليه ، فسكت من كان في المجلس الا الشيخ عز الدين الذي قال :

« اذا طرق العدو بلاد الاسلام وجب على الحاكم قتالهم ، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم ، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء من السِّلَاح والسروج الذهبية والفضية ، والكبايش المزركشة ، وأسقاط السيوف .

والفضة وغير ذلك ، وتبيعوا ما لكم من الحوائص الذهبية والآلات النفيسة ، ويقتصر كل الجند على سلاحه ومزكوبه ويتساووا هم والعامة . وأما أخذ الأموال من العامة مع بقايا في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة ، فلا » ^(١) .

قال الشيخ هذه الكلمة المدوِّية غير ناظر لما يلقاه بسببها من اضطهاد وبلاء ، ولكن الملك المظفر قبلها منه وعمل بمشورته ، فكان النصر من الله القوى العزيز .

وبلغ من مهابة الشيخ عز الدين في قلوب السلاطين والأمراء ، أنه لما مات سنة ٦٦٠ ومرت جنازته بالملك الظاهر بيبرس ورأى كثرة الخلق الذين معها ، قال لبعض خواصه : اليوم استقر أمرى في الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس : اخرجوا عليه ، لا تنزع الملك منى ! ^(٢) .

وبعد هذا ، نشير الى ما كان للشيخ محيى الدين النووى المتوفى سنة ٦٧٦ فى عهد الملك الظاهر بيبرس من مواقف مشهودة خطيرة معه ، ومراسلات اليه فيها التوجيه الرشيد والنصح الصريح الشديد ، وفيها طلب أن يعدل مع الرعية وأن يرفع عنهم المكوس الظالمة ^(٣) .

(١) النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقاهرة لابى المحاسن بن تفرى بردى ، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٢٠ ، ج ٧ : ٧٢ .
(٢) طبقات الشافعية لابن السبكي ، ج ٥ : ٨٤ .
(٣) حسن المحاضرة ، ج ٢ : ٨٩ وما بعدها ، حيث أنى المؤلف بكثير من هذه الكتابات .

واذا كان الواحد من أولئك الفقهاء العلماء لا يخاف في الله
لومة لائم ، ويرعى لما آتاه الله من العلم كرامته ومن الدين حرمة ،
فقد كان في ذلك العصر من تنزله الحاجة أو الحرص على الدنيا
ومتاعها منزلة الدون ، فهو يستذل للسلطان ويضرع إليه في
قصة له ، وكان معاصرا لابن تيمية .

وفي هذا ، ينقل السيوطي صور قصة « رفعها الفقير الى
رحمة ربه محمد بن مالك ، يقبل الأرض وينهى الى السلطان
(هو الظاهر بيبرس) أيد الله جنوده وأبد سعوده أنه أعرف
أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب ، وأمله
أن يعينه سيد السلاطين ومبيد الشياطين — خلد الله ملكه ،
وجعل المشارق والمغارب ملكه — على ما هو بصدد من افادة
المستفيدين والمسترشدين بصدقة تكفيه هم عياله ، وتغنيه عن
التسبب في صلاح حاله ...

وقد تفع الله بهذه الدولة الظاهرية الناصرية الناس خصوصا
وعموما ، وكشف بها عن الناس أجمعين غموما ، ولم بها من
شعث الدين ما لم يكن ملموما ، فمن العجائب أن يكون المملوك
من مرتدى خيراتها وعن يمين عنايتها غائبا محروما ، مع أنه من
ألزم المخلصين للدعاء بدوامها ، وأقوم الموالين بمراعاة زمامها .
لا برحت أنوارها زاهرة ، وسيوف أنصارها قاهرة ظاهرة ،
وأياديها مبذولة موفورة ، وأعاديها مخذولة مقهورة ، بمحمد
وآله ^(١) .

(١) حسن المحاضرة ، ج ٢ : ٨٨ - ٨٩ .

ونعتقد أن هذا الصنف من العلماء لا يخلو منه عصر ، وهو لا يذكر بجانب العلماء والفقهاء الآخرين الذى أحاطهم الله برعايته ، وملأت هيبته قلوب السلاطين والأمراء وعامة الأمة ، بما عرفوا للدين من حرمة ، وللعلم من كرامة ، أمثال العز والنووى وابن تيمية وتلاميذهم ، حتى كان الواحد منهم تهون عليه نفسه ، ولا يعطى الدنية فى دينه أو كرامته .

وكانت الطبقة الثالثة تجيء بعد هاتين الطبقتين السالفتين : الحكام ورجال العلم والدين ، وهذه الطبقة الثالثة تشمل العامة والشعب من تجار وصناع وزراع ، وهم الذين عليهم الكد والكدح ولم يكن الواحد منهم يصل الى ثمره عمله كله ، لما كان ينوبهم من مظالم ومكوس مختلفة تؤودهم أحيانا كثيرة .

وكان الشيخ ابن تيمية يعنى كل العناية بهذه الطبقة العاملة : فهو عليها حان عاطف ، ولها موجه مرشد ، وكثيرا ما عمل لرفع ما كان ينزل بهم من مظالم على اختلاف ضروبها ، كما كان كذلك . معنيا بالطبقة الأولى الحاكمة ، فهو يبذل جهده فى إبعادهم عن الظلم ، وتوجيههم للخير فى الدنيا والدين ، وسنعرف من ذلك الكثير بعد حين .



ولعل من الواجب أن نلاحظ أن العلماء ورجال الدين البارزين بصفة خاصة ، كانوا يعيشون فى ذلك العصر معيشة راضية ، بفضل ما كان ينفقه عليهم السلاطين والأمراء من

وظائف ذات مراتب طيبة ، رغبة منهم في استمالتهم الى جانبهم
وضماما لرضاهم عنهم ، لأن اليهم قياد العامة في السخط
والرضا .

وفي ذلك يذكر المؤرخ ابن كثير أنه في سنة ٦٩٠ . طلب
القاضي بدر الدين بن جماعة من القدس على البريد الى الديار
المصرية لتوليته قضاء القضاة ، بدل تقي الدين ابن بنت الأعز
الذي عزل من هذا المنصب ، فجاء القضاء الى تهنّته .

ثم يقول عن ابن بنت الأعز : « وكان بيده سبعة عشر
منصبا ؛ منها القضاء والخطابة ، ونظر الأحباس ومشيخة الشيوخ
ونظر الخزانة وتداريس كبار » (١) .

ويقول عنه ابن السبكي وعن مناصبه العديدة : انه كان من
أحسن القضاة سيرة ، جمع بين القضاء والوزارة ، وولى
مشيخة الخاقاه وخطابة الجامع الأزهر ، وتدرّس الشريفة
وتدرّس الشافعي والمشهد الحسيني بالقاهرة ، الى آخر ما قال
عن المحنة التي جرت له (٢) .

وكذلك يقول المقرئ : « ولزم ابن بنت الأعز داره ولم
يترك بيده شيء من الوظائف ، وكان بيده سبع عشرة منها ،
وهي : القضاء بديار مصر ، وخطابة الجامع الأزهر ، ونظر
الأحباس ، ومشيخة الشيوخ ، ونظر التركة الظاهرية

(١) البداية والنهاية ، ج ١٣ : ٢٢٢

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ : ٦٤

وعدة تداريس ؛ وألزم الإقامة في زاوية الشيخ نصر المنبجى خارج القاهرة» الى آخر ما قال^(١) .

وبعد هذا نجد ابن كثير يذكر في حوادث سنة ٧٠١ انه « في يوم الأربعاء تاسع عشر ربيع الأول جلس قاضى القضاة وخطيب الخطباء بدر الدين بن جماعة بالخانقاه الشمساطية شيخ الشيوخ بها عن طلب الصوفية له بذلك ورغبتهم فيه ، وذلك بعد وفاة الشيخ يوسف بن حمويه ، وفرحت الصوفية به وجلسوا حوله . ولم تجتمع هذه المناصب لغيره قبله ، ولا بلغنا أنها اجتمعت الى أحد بعده في زماننا هذا : القضاء والخطابة ومشيخة الشيوخ»^(٢) .

ومن ذلك كله يتبين لنا أن كثيرا من رجال العلم والفقه كانوا يجمعون وظائف كثيرة ، ولعل ذلك يرجع أولا الى ما كانوا يتميزون به من كفايات نادرة ، ومع هذا فقد كان جمهرة رجال العلم والدين البارزين يحيون حياة طيبة بسبب ما كانوا يقومون به من أعمال عديدة يسندها اليهم السلاطين والأمراء ومن اليهم .

٢ - جهات التقاضى واحكامه :

لم يكن في هذا المجتمع في ذلك العصر وحدة تجمع بين طبقاته كلها من ناحية جهة التقاضى التى يتحاكمون اليها ، ولا

(١) السلوك ، ج ١ ق ٢ في حوادث سنة ٦٩٠

(٢) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ١٧ - ١٨

من ناحية الشرائع والقواعد القانونية التي ينزلون على أحكامها بل كان الاختلاف واضحا وكثيرا في هاتين الناحيتين بسبب اختلاف الأجناس .

وذلك بأن التتار الذين كثروا بمصر والشام بسبب الأسر أو غيره ، ثم أقاموا في هذين البلدين ونشئوا على الاسلام ، أحلهم ملوك مصر محلا ممتازا لما كان لهم من عظمة وهيبة في القلوب ، ومنهم من وصل الى أن صار من ملوك مصر وحكامها وأولهم المعز بن أيبك كما يقول المقرئ في خطه .

وكان من هذا ، أن هؤلاء التتار احتفظوا بكثير من العادات التي نشئوا أولا عليها ، وبكثير من القواعد القانونية التي وضعها لهم جنكيزخان ، والتي كانوا يعظمونها تعظيم الشرائع المنزلة من السماء ، والتي كان يتضمنها كتابهم المشهور : الياسة . انهم — كما قلنا آنفا — جعلوا لقاضي القضاة القضاء فيما كان من الأمور الدينية ، وجعلوا للحاجب الحكم فيما شجر بينهم فيما يكون من الأمور التي ترجع الى ذات أنفسهم ، وهنا كان الحكم حسب قواعد « الياسة » لا الشريعة الاسلامية .

وكان من هذه القواعد ، كما يذكر ابن كثير والمقرئ ، أن من زنا قتل محصنا كان أو غير محصن ، ومن لاط قتل ، ومن عمد الكذب قتل ، ومن تجسس قتل ، ومن دخل بين اثنين يختصمان فأعان أحدهما قتل ، ومن بال في الماء الواقف قتل ، ومن أطعم أسيرا أو سقاه أو كساه بغير إذن أهله قتل ، وكذلك من وجد هاربا ولم يرده ، ومن أكل ولم يطعم من عنده ، ومن

ذبح حيوانا ذبيحة المسلمين ، الى غير هذه القواعد التى لا تتفق
وشريعة الاسلام العادلة ^(١) .

ومن ثم ، نرى ابن كثير بعد ذكر ما نقلناه عنه يقول : وفى
ذلك كله مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم
الصلاة والسلام ؛ فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن
عبد الله خاتم الأنبياء ، وتحاكم الى غيره من الشرائع المنسوخة
كفر ، فكيف بمن تحاكم الى « الياسة » وقدمها عليه !
من فعل ذلك كفر باجماع المسلمين ، قال الله تعالى :
« أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكما لقوم
يوقنون » ؛ وقال : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما
شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما » .



هذا ما كان متبعاً بالنسبة للتتار ومن اليهم ، أما بالنسبة
للمسلمين فكان القضاة طبعاً يفتون حسب شريعة الله ورسوله
فكانت جهة التقاضى واحدة وكذلك الشريعة التى يحكم بها ؛
فكان للبلد الواحد أو لجملة بلاد ، من ديار مصر والشام ،
قاض واحد يحكم حسب مذهبه الفقهى .
وظل الأمر كذلك الى سنة ٦٦٣ ، ففى هذه السنة كان

(١) تراجع فى ذلك كله ، البداية والنهاية ج ١٣ : ١١٨ - ١١٩ ، الخطط

المقريزية ج ٢ : ٢٢٠ - ٢٢١

القضاء في مصر كلها (في عهد السلطان الظاهر بيبرس) للشيخ تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز وهو شافعى ، فرأى السلطان بيبرس تولية قضاة من بقية المذاهب الأربعة ، وأن يكون كل منهم مستقلا بالحكم فيما يرفع اليه من دعاوى حسب مذهبه ، وأن يولى كل منهم من جهته نوابا في البلاد التى جعل اليه القضاء فيها . وكان السبب في هذا التغير الكبير ، كما يذكر ابن كثير ، كثرة توقف القاضى ابن بنت الأعز في أمور تخالف مذهب الشافعى وتوافق غيره من المذاهب^(١) .

وبهذا ذهبت وحدة القضاء وجهاته ؛ لأن من المعروف أن المذاهب الفقهية تختلف فيما بينها اختلافات كثيرة في الأصول والآراء والأحكام التى تنبنى عليها ، فربما كان في المسألة أو القضية الواحدة آراء كثيرة مختلفة على ما هو معروف .

٣ - اديان ومذاهب :

وكما كان المجتمع في ذلك العصر كثير الأجناس والطبقات على ما عرفنا ، مثله مثل سائر المجتمعات في كل مكان في تلكم الأيام ، كان كذلك كثير الأديان والعقائد ، كثير النحل والمذاهب في الدين الواحد ؛ وكان هذا كله من بواعث القلق والفتنة والاضطراب ، ومن العوامل التى يسر للفرنج والتر أن يعيشوا زمنا طويلا في البلاد .

نعم ، كان هنالك المسلمون أهل البلاد والكثرة الغالبة

(١) البداية والنهاية ، ج ١٢ : ٢٤٥

بطبيعة الحال ، وكان بجانبهم أهل الذمة اليهود والنصارى ، وكان المسلمون فرقا مختلفة من ناحية العقائد الدينية كما نعرف من علم الكلام ، وكان هناك الاسماعيلية وغيرهم من الشيعة الروافض الذين يكيّدون للاسلام وأهله منذ قديم الزمان والى اليوم كيّدا كثيرا .

وهنا نشير الى ظاهرة بدت ملحوظة في ذلك العصر ولكنها أخذت تختفى في هذه الأيام التي نعيش فيها ، وهى أن العاطفة الدينية كانت أقوى في ذلك الزمان بكثير جدا من العاطفة الوطنية ، بل كانت هذه لا شىء أمام تلك .

وذلك ما يفسر لنا الى حد كبير ما ملأ ذلك العصر من عداة النصارى للمسلمين والاسلام في العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وما اكتنفه قبله وبعده ، بل ما كان من فرحهم وترحيبهم بالفرنج والتتار حين غزوا الوطن المشترك ! كما يفسر أيضا موقف الشيعة الرافضة في مصر والشام والعراق وميلهم الى أعداء الدين والوطن ، الغازين الظالمين .

ومهما يكن فنحن نسجل هنا هذه الظاهرة التي استشففناها من أحداث ذلك العصر ، ثم نأخذ في الكلام باجمال عما كان فيه من أحداث ، سببها تعدد الديانات والنحل والمذاهب الدينية المختلفة ؛ هذه الأحداث التي عاصر ابن تيمية الكثير منها واستنفدت منه كثيرا من جهده ، واستوجبت الكثير من جهاده وكفاحه الدينى والسياسى المحمود .



(١٠) ونبدأ هنا بالإشارة الى ما ذكرناه من قبل من مكتابة الدولة الفاطمية بمصر للفرنج يدعونهم للدخول الى الشام ، وذلك ليكونوا حائلا بينهم وبين الدولة السلجوقية التي استولت على الشام كله حتى مدينة غزة ، على ما يذكره ابن الأثير وغيره من المؤرخين .

كما نشير الى موقف ابن العلقمي الرافضى وزير آخر الخلفاء العباسيين ببغداد مع التتار وتيسيره لهم دخول العاصمة كما ذكرنا سابقا ، بسبب ما كان من عدااء شديد بين أهل السنة وشيعته ، فكان هذا — كما يؤكد ابن كثير — مما أهاجه على تدبير ذلك الأمر الفظيع ، يعنى دخول التتار ببغداد واجتياحهم بلاد الاسلام .

(ب) والاسماعيلية طائفة من الشيعة الروافض ^(١) الذين خرجوا عن الاسلام بكثير من العقائد التي يذهبون اليها ، ولهم في الكيد للمسلمين أهل السنة والجماعة تاريخ سيئ قبيح مشهور ، وبخاصة في الشام . وزعيمهم في أيامنا هذه هو « أغا خان » المشهور ، وكان المسلمون يقفون لهم بالمرصاد على مر الزمان والعصور .

(١) راجع الخطط القريرية : ج ٢ : ٣٥١ وما بعدها في سبب تسميتهم بالروافض ، وفي بيان فرقهم وهي عشرون على المشهور ، وهم جميعا غلاة في حب على بن أبى طالب وبغض الشيخين وعائشة وآخرين من الصحابة . وراجع أيضا قبحهم وفي فضائحهم « التبصير في الدين » الاسفرايينى ص ١٦ وما بعدها ، وص ٢٣ في ان الاسماعيلية منهم .

ولذلك نجد السلطان صلاح الدين الأيوبي يوقع بهم ،
ويخرب بلدهم بالشام ويحرقها ، ولم يرجع عنهم الا بشفاعة
شهاب الدين الحارمي خاله وصاحب حساه (١) .

وفي سنة ٦٥٥ يذكر ابن كثير في تاريخه أنه كانت فتنة
عظيمة ببغداد بين الرافضة وأهل السنة ، فنهب الكرخ ودور
الرافضة حتى دور قرابات الوزير ابن العلقمي ، وكان ذلك من
أقوى الأسباب التي دعت الى مملأة التتار على آخر الخلفاء
العباسيين بها (٢) .

(ج) أما المسيحيون فانهم بعد دخول التتار ببغداد ،
أظهروا عداوتهم للإسلام والمسلمين ، وفي هذا يقول المقرئ في
حوادث سنة ٦٥٨ : « واستطال النصاري بدمشق على المسلمين
وأحضروا فرمانا من هولاكو بالاعتناء بأمرهم وإقامة دينهم ،
فتظاهروا بالخير في نهار رمضان ، ورشوه على ثياب المسلمين
في الطرقات ، وصبوه على أبواب المساجد ، وألزموا أرباب
الخوانيت بالقيام اذا مروا بالصليب عليهم ، وأهانوا من امتنع
عن القيام للصليب .

وصاروا يعمرون به في الشوارع الى كنيسة مريم ، ويقفون
به ويخطبون في الثناء على دينهم ، وقالوا جهرا : ظهر الدين
الصحيح دين المسيح . فقلق المسلمون من ذلك ، وشكوا أمرهم

(١) تاريخ ابن الوردي ، ج ٢ : ٨٧ ، في حوادث سنة ٥٧٢ .

(٢) البداية والنهاية ، ج ٣ : ١٩٦ .

لنائب هولاء هو ولا هو ككتبتنا ، فأهانهم وضرب بعضهم ، وعظم قدر قسوس النصارى ، ونزل الى كنائسهم وأقام شعارهم » ، الى آخر ما قال ذلك المؤرخ الأمين ^(١) .

(د) وأخيرا ، نشير بعد هذا وذاك ، الى ما كان يسود هذا المجتمع أحيانا كثيرة من قلق واضطراب بسبب اختلاف بعض الفرق الاسلامية في بعض مسائل علم الكلام ، مثل مسألة كلام الله تعالى وقدمه وأزليته ، وهل القرآن القديم الأزلى ينقلب مدادا وحروفا وأصواتا كما نراه في المصحف وتقرؤه ونسمعه فيكون كل ذلك قديما أزليا أيضا ؟

نسب القول بذلك الى فريق من الحنابلة لأنه في رأيهم كلام الله تعالى ؛ وقال الأشاعرة ليس شيء من ذلك قديما ، والقديم الأزلى هو كلام الله النفسى ، وما نكتبه بالمداد وتقرؤه باللسان ونسمعه بالآذان دليل عليه ، وهذا كله محدث لأنه من أفعال العباد لا من أفعال الله تعالى .

وكان هذا الاختلاف في هذه المسألة مثار فتنة كبيرة أيام الخليفة المأمون ، كما كان مثار فتن كثيرة أخرى في أزمنة مختلفة .

ومن ذلك ما كان بين العز بن عبد السلام شيخ الاسلام وسلطان العلماء وامام عصره (توفى سنة ٦٦٠) ، وبين هذا الفريق من الحنابلة بسبب تلك المسألة الكلامية الشائكة ، وكان

(١) السلوك ، ج ١ ق ٢ : ٤٢٥ ، وارجع في هذا ايضا الى البداية والنهاية لابن كثير ، ج ١٣ ص ٢١٩

هذا في دمشق في عهد الملك الأشرف بن الملك المعادل الأيوبي ، وكان هذا الملك يعرف للعز منزلته وأنه سيد أهل عصره وحجة الله على خلقه .

ولكنه مع هذا سمع للحنابلة وصدق ما أوهموه به من أن الشيخ زائع العقيدة ، منحرف عما صح من العقائد الدينية الصحيحة التي يسندها في رأيهم القرآن والحديث ، وأن الذي هم عليه هو اعتقاد السلف والامام أحمد بن حنبل وفضلاء أصحابه رضي الله عنه .

وكان عز الدين أشعريا في عقيدته ، وكان السلطان ميالا الى المحدثين والحنابلة ، فأمن بما قالوه ، وصار يعتقد أن من يخالف ذلك من الأشاعرة يكون كافرا حلال الدم .

وهكذا بدأت الفتنة تقوم ، وصارت قضية كبيرة بين العز وخصومه يؤيدهم السلطان وشغل العلماء بذلك ، بل شمل القلق والاهتمام بالأمر القاهرة أيضا ، وبعد رسائل كتبها الشيخ في بيان الحق الذي لا يخاف فيه أحدا حتى السلطان ، وبعد ردة على ما رآه هذا ردودا عنيفة ، حكم السلطان عليه ألا يفتي أحدا ولا يجتمع بأحد وبأن يلزم بيته .

وهكذا انتصر خصومه ، ولكنه كان لا يبالي لأنه صدق بالحق ، إلا أن هذا الانتصار لم يدم طويلا ، فقد انتصر له الملك الكامل أخو الأشرف وكان سلطان مصر وأشعريا في عقيدته ، كما انتصر له كثير من العلماء بعد لأي ، وانهى الأمر بأن عرف

السلطان الأشرف أن الشيخ على حق ، فعاد الى تقديره وتعظيمه واسترضائه (١) .

٤ - الحاد وانحلال خلقى :

كان من الطبعى أن تكون ملامح هذا المجتمع التى ألمعنا اليها ، والتى اكتفينا بها عن غيرها لتصويره ، من العوامل القوية التى دعت الى ظهور كثير من صور كثير من الانحلال الخلقى وشيوع المنكرات من ناحية أخرى ؛ فكان هذا وذاك من الدواعى الشديدة التى حفزت كثيرا من رجال الدين والفقهاء والعلماء ومنهم الشيخ ابن تيمية الى مكافحة ذلك كله بكل سبيل ، وكانوا يجدون العون على ذلك من السلاطين .

ولا نرى ضرورة الاطالة فى هذا ، فان هذا المجتمع فى ذلك العصر لم يشذ فى ذلك عن كثير من المجتمعات الأخرى التى تقدمته أو جاءت بعده ؛ ومن ثم ، نرى أن نكتفى فى تلك الناحية بهذه الكلمات الموجزة :

١ - يذكر المؤرخون للعز بن عبد السلام المتوفى فى القرن السابع أنه رأى السلطان الأشرف موسى بن الملك العادل بن أيوب جالسا يوم عيد فى مجلس المملكة وفى أثبة عظيمة ، وقد أخذت الأمراء تقبل الأرض بين يديه على العادة ، فناداه بقوله : يا أيوب ! ما حجتك عند الله اذا قال لك : ألم أبوئىء لك

(١) راجع فى تفصيل هذه الحادثة أو الفتنة ، طبقات ابن السبكي ج ٥ : ٨٥

وما بعدها .

ملك مصر ثم تبيح الخمر ؟ فقال : هل جرى هذا ؟ فقال :
نعم ، الحانة الفلانية يباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات ، وأنت
تقلب في نعمة هذه المملكة !

فقال السلطان : يا سيدى هذا أنا ما عملته ، هذا من زمان
أبى ، فقال الشيخ : أنت من الذين يقولون : أنا وجدنا آباءنا
على أمة ! ^(١) فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة .

ويذكرون أن الشيخ قال لمن سأله عن الحال حتى فعل ما فعل
من مجابهة السلطان ، فقال : يا بنى ، رأيته في تلك العظمة فأردت
أن أهينه لئلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه ، فقيّل له : أما خفته ؟
فقال : يا بنى انى استحضرت هبة الله تعالى فصار السلطان
أمامى كالقبط .

ولا عجب أن يكون هذا من الشيخ ابن عبد السلام ، فقد
كان كما يذكر ابن العماد الحنبلى زاهدا ورعا ، مع قيامه بالأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومع الصلابة في الدين ^(٢) .

ب - ويذكر المقرئى في حوادث سنة ٦٦٤ أن السلطان
الملك الظاهر بيبرس اشتد انكاره للمنكر ، وأراق الخمر ،
وعفى آثار المنكرات ، ومنع الخانات والخواطىء بجميع أقطار
مملكته بمصر والشام فطهرت البقاع من ذلك ^(٣) .

(١) السبكى ، ح ٥ : ٨١ - ٨٢ . والخانة ، أو الحانة ، مكان العبث واللغو
والاستهتار .

(٢) شذرات الذهب ، ح ٥ : ٣٠٢ .

(٣) السلوك ، ح ١ ق ٢ : ٥٥٣ .

ويقول المؤرخ نفسه في حوادث ٦٦٧ : وكتب السلطان (هو الظاهر بيبرس) بآزالة الخمر وابطال المفاسد والخواطىء ، من القاهرة ومصر وجميع أعمال مصر ، فطهرت البلاد كلها من المنكر ، ونهبت الخانات التى جرت عادة أهل الفساد بالاقامة بها ، وسلبت جميع أموال المفسدات وحبس حتى يتزوجن ، ونفى كثير من المفسدين ، وكتب السلطان الى جميع البلاد بمثل ذلك^(١) .

وتكرر مثل ذلك من الظاهر بيبرس طول حياته (توفى سنة ٦٧٦) ، كما يذكر المقرئى أيضا فى كتابه السلوك فى مواضع كثيرة منه .

ح - ويذكر ابن كثير أنه فى سنة ٧٠١ قتل الفتح أحمد ابن الثقفى بمصر بحكم القاضى زين الدين بن مخلوف المالكى ، وذلك لما ثبت عنده من خطئه للشريعة واستهزائه بالآيات القرآنية ومعارضة المشتبهات منها بعضها ببعض ، ولأنه كان يحل المحرمات من اللواط والخمر وغير ذلك لمن كان يجتمع لذلك من الفسقة من الترك وغيرهم^(٢) .

د - وأخيرا ، نذكر فى هذه الناحية أنه فى سنة ٧٢٦ ضربت رقبة ناصر بن أبى الفضل الهيتى فى ظاهر دمشق ، بعد أن حكم القاضى المالكى بكفره وزندقته وتلاعبه بدين الاسلام . ويذكر

(١) السلوك ، ح ١ ق ٢ : ٥٧٨

(٢) البداية والنهاية ، ح ١٤ : ١٨ ، وراجع فى هذا أيضا ، شذرات الذهب

ح ٢ : ٦ .

ابن العماد الحنبلى أن الذى ثبتت زندقته عنده هو قاضى القضاة
شرف الدين بن مسلم الحنبلى ، ثم نقل الثبوت الى قاضى
القضاة شرف الدين المالكى فأتقذه وحكم باراقة دمه .
وذكر أيضا أنه فى ابتداء أمره عاشر الكبار واتفع بهم ، كما
كان كثير المجون ، ولما كبر اجتمع بمحلولى العقيدة ، مثل ابن
المعمار والباجرىقى والمنجم بن خلكان وغيرهم ، فأنحلت عقيدته
وتزندق من غير علم ^(١) .

٣ - الناحية العقلية والعلمية

نستطيع أن نقول بصفة عامة ان هذا العصر كان زاخرا
بالعلم والعلماء ، وبالاتجاج الكثير الضخم فى جميع العلوم
الاسلامية أمهاتها وفروعها ، وقد بقى لنا حتى اليوم جمهرة
المؤلفات فى هذه الناحية باختلاف أنواعها وضروبها ، فنحن نفيد
منها أجل الفوائد ، اذ تعتبر من مراجعنا الأصلية الأولى ؛ سواء
فى التفسير والحديث والفقه ، أو فى اللغة العربية وعلومها ، أو
فى التاريخ وما يتصل به ، أو فى غير ذلك كله من العلوم
الاسلامية المختلفة .

ولكل عصر مميزاته التى يتميز بها عن غيره من العصور ،
وملامحه وسماته التى يعرف بها ، ومعالمه التى تمكّن الباحث
من فهمه وتقديره . ولهذا ، ينبغى أن نتكلم عن كل ذلك كلمة

(١) راجع تلويخ ابن الوردى ح ٢ : ٢٧٨ ، وشذرات الذهب ح ٦ : ٧٤ .

موجزة ، ليكون من مجموع هذه الكلمات ما يجلّي هذا العصر الحافل من الناحية الفكرية والثقافية .

١ - ملامح وسمات :

ليس لنا أن نقدر أن التجديد والابتكار الفكرى كان طابع هذا العصر أو من سماته بوجه عام ، بل كانت الظاهرة التى تسوده هى العكوف على ما وصل أهله من تراث العرب والمسلمين السابقين ، وهو تراث قيّم مجيد بلا ريب ، وكان عملهم فيه هو الانكباب عليه لفهمه والافادة منه ، ثم الزيادة عليه ما وسعهم الجهد ، دون خروج عن الروح الذى كان يسرى فيه ، وهو التقيد بالأفكار والآراء التى وصلت اليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين .

وكان من ذلك جمودهم على المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة يوجبون تقليد واحد منها ، وكانوا فى هذا متأثرين بالفقهاء السابقين الذين حكموا بسدّ باب الاجتهاد فى القرن الرابع ، وقد استمر ذلك فيما بعد ، وربما ما يزال ذلك حتى اليوم !

وفى هذا يقول ابن خلدون : « ووقف التقليد فى الأمصار عند هؤلاء الأربعة ، ودرّس المقلدون لمن سواهم ، وسدّ الناس باب الخلاف وطرقه ... وردّوا الناس الى تقليد هؤلاء ... ولم يبق الا تقل مذاهبهم ، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال مسندها بالرواية .

« لا محصول اليوم للفقهاء غير هذا ، ومدعى الاجتهاد في هذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده ، وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأربعة »^(١).

وكما جمد الفقهاء على هذه المذاهب الأربعة يتناولون المؤلفات فيها بالشرح-حينا والاختصار حينا آخر ، جمدت جمهورتهم وجمهرة رجال علم الكلام على مذهب الأشاعرة أتباع الامام أبى الحسن الأشعري ، وهذا الامام يعتبر في آرائه وسطا بين السلف وبين المعتزلة على ما هو معروف ؛ وقد استمر هذا التقليد في العقائد الدينية الى ما بعد ذلك العصر ، بل الى هذه الأيام في أكثر الأمصار الاسلامية ، أو فيها كلها تقريبا ما عدا بلاد المملكة العربية السعودية .

وبالرجوع الى المقرئى المؤرخ الثقة ، نجده يتكلم عن الحال في عقائد أهل الاسلام الى أن انتشر مذهب الأشاعرة ، ثم يشرح حقيقة مذهب الأشعري ، ويذكر كيف نصره بشدة السلطان صلاح الدين الأيوبي وأولاده الملوك من بعده في مصر والشام ، ثم في أيام مواليم الملوك الأتراك الذين عاش في عهدهم ابن تيمية .

وفي آخر البحث يقول : « فهذه جملة من أصول عقيدته (أى عقيدة أبى الحسن الأشعري) التى عليها الآن (توفى

(١) المقدمة ، ص ٣٥٥ .

المقریزی سنة ٨٤٥) جماهير أهل الأمصار الإسلامية ، والتي
من جهر بخلافها أريق دمه «^(١) ! .

وكان من سمات هذا العصر أيضا قوة أمر التصوف
واشتداد نفوذ رجاله على العامة من الناس ومن اليهم ، بل على
بعض الفقهاء والسلاطين كذلك . ولعل هذا كان من عوامل
ضعف الحركة العلمية ؛ فإن العلم يعتمد على العقل والفكر ،
على حين يعود التصوف — ان كان تصوفا حقا — الى الذوق
والوجدان ..

وزاد التصوف قوة على قوته ، ما أثر عن الامام الغزالي
من اشاداته به حتى جعله الطريق الصحيح الموصل الى الله
تعالى ، وذلك في كتابيه المشهورين : احياء علوم الدين ،
والمنقذ من الضلال ؛ هذان الكتابان اللذان كان لهما أثر كبير
في ذلك العصر وفيما جاء بعده من عصور حتى اليوم .

كما زاد من قوته أيضا ظهور كثير من رجاله في ذلك العصر
حتى صاروا من أقطابه المشاهير ، ويكفي أن نشير في مصر
وحدها الى الشيخ أبي العباس أحمد البدوي المتوفى سنة
٦٧٥ ، والشيخ ابراهيم الدسوقي المتوفى سنة ٦٧٦ . وهذا
فضلا عن المتصوفة ومدعى التصوف الذين كانوا منبئين في

(١) خط المقيزي ، ج ٢ : ٢٥٨ ، ٢٦٠ .

جوانب العالم الاسلامى ، وكان لكل منهم تفوذه على المحيط
الخاص به .



ونذكر أخيرا من ملامح هذا العصر الواضحة ، ما كان من
عداء ملحوظ للفلسفة والمشتغلين بها تعلثا وتعلينا ، وكان
السبب القوى لذلك حملة الغزالي عليها وعلى رجالها حملات
أصابتها في الصميم ودعت الفيلسوف ابن رشد للرد عليها
والاقتصاص لها (١).

وحسبنا هنا أن نشير الى حادث قتل شهاب الدين
السهروردى وهو في ميعة الصبا حتى صار معروفا في
التاريخ بأنه « الشاب المقتول » ، وقد كان كما يقول ابن أبى
أصيبعة « أوحدا في العلوم الحكيمية ، بارعا في الأصول الفقهية ،
مفرط الذكاء جيد الفطرة » ، ولكن الفقهاء شنعوا عليه ورموه
بالتفلسف والالحاد ، بعد أن كان ناظرهم في حلب فأفحمهم .
الا أنهم عملوا محاضر بكفره رفعوها الى السلطان صلاح
الدين بدمشق ، وطلبوا منه استئصال الشر بقتله حتى لا ينفث
الحادة بكل بلد يحل فيه ، فكان لهم ما أرادوا ، فعلا قتل بأمر
السلطان وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٧ عن ستة وثلاثين عاما (٢)

(١) راجع تفصيل القول في هذا ، في المشرق والمغرب من العالم الاسلامى ،
في كتابنا « بين الدين والفلسفة » في مواضع عديدة فيه .

(٢) طبقات الاطباء ، ح ٢ : ١٦٧ . وراجع أيضا شذرات الذهب ، ح ٤ :
٢٩٠ وما بعدها .

ونجد بعد هذا فتوى خطيرة تتسم بطابع ذلك العصر ،
وكان لها أثرها البالغ الذي دام قرونا طويلة ، وهي فتوى
أبو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح المتوفى
سنة ٦٤٣ ، وقد أصدرها اجابة لمن سألته عن حكم الله فيمن
يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه ، فقال فيها : من فعل ذلك فقد
غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى ؛ لأن ابن سينا لم يكن من
العلماء ، بل كان شيطانا من شياطين الانس !

وسئل عن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليما وتعلما ، فقال
من كلام طويل : الفلسفة أسّ السفه والانحلال ، ومادة الحيرة
والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ... ومن تلبس بها تعليما
وتعلما قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ...

الى أن يقول : فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين
شر هؤلاء المياشيم ... ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض
من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ،
لتخمد نارهم وتمحى آثارهم ، الى آخر ما قال .

ونجد شيئا لهذا الرأي في الفلسفة والحكم عليها ، في رأى
الامام الذهبي في القرن الثامن ، وهذا اذ يقول : ان الفلسفة
الالهية ما ينظر فيها من يرجى فلاحه ، ولا يركن الى اعتقادها من
يلوح نجاحه ؛ فان هذا العلم في شق ، وما جاءت به الرسل
في شق . وما دواء هذه العلوم وعلمائها القائمين بها
علما وعملا الا التحريق والاعدام من الوجود ، اذ الدين كان

كاملا حتى عثرت هذه الكتب ونظر فيها المسلمون ، فلو
أعدمت لكان فتحا مينا ^(١) . يا لله ، ما أشد هذا التعصب !

ونختم بذكر ابن خلدون في الفلسفة وكتبها والنظر فيها ،
وذلك اذ يعقد فصلا لا بطلان الفلسفة وفساد أمر منتحليها فيقول
فيه : ان هذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوّموا
عليها ، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها .

ثم يقول عن علومها الطبيعية وما يستعمله أصحابه من
البراهين : فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها ، وليكن
نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على
التفسير والفقه ، ولا يكبّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ؛
فقل أن يسلم لذلك من معاطبها ^(٢) .

ونحن نعتقد أن ما ذهب اليه مؤسس علم الاجتماع من
رأى ، وما انتهى إليه من حكم ، وما قدمه لنا من ارشاد
وتوجيه ، هو الحق كل الحق ، وهو الذي يليق بالعلماء الباحثين
غير المتعصبين .



هذا ، وقد كان لما أجملناه من سمات هذا العصر وملامحه ،
أثر قوى في الشيخ ابن تيمية ؛ فقد كان حربا على الجامدين

(١) فتاوى ابن الصلاح ، نشر منير الدمشقي بالقاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ،
ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

والمقلدين بغير علم من الفقهاء ، وعلى الجامدين على مذهب
الأشاعرة في علم الكلام ، وعلى المتصوفة والتصوف الذي دخله
الكثير من مقالات غير المسلمين وآرائهم .

كما كان لذلك شديد الثورة على الفلسفة ورجالها الذين
اعتنقوا كثيرا من نظريات الفلاسفة اليونان وأمثالهم بغير برهان
صحيح .

وكل ذلك سنعرفه في الفصل الخاص بحياته ونشاطه بعد حين .

ب - مراكز العلم في هذا العصر :

كانت مصر والشام منذ قديم الزمان من مراكز العلم الكبيرة
في العالم الاسلامي ، ثم زاد خطرهما وأهميتهما في هذه الناحية
بعد زوال الخلافة من بغداد سنة ٦٥٦ وقيامها بعد ذلك في القاهرة،
فقد كان هذا سببا طبيعيا لهجرة جمهرة العلماء - أو فرارهم -
من بغداد اليها وإلى دمشق ، أو إلى غيرها من مدائن مصر
والشام ، واستقرارهم فيها ، واتخاذها أوطانا لهم تكون مجال
نشاطهم الفكري واتجاههم العلمي في ضروبه العديدة المختلفة .

انه بعد هذا الحادث الجلل ، نرى انتقال مراكز العلم التي
كانت في بغداد والري وبخارى ونيسابور ، وغيرها من مدن
العراق وغيره من ولايات الدولة العربية الاسلامية أيام العباسيين
إلى القاهرة والاسكندرية والقيوم وأسيوط ودمشق وحلب
وحمص وحماة ، وإلى غيرها من مدن مصر والشام .

ومن ثم نجد في هذا العصر وما تلاه هذه النسب التي يعرف

بها العلماء : القاهري ، الاسكندري ، الفيومي ، السيوطي ،
الدمشقي ، الحلبي ، الحموي ، ونحوها . كما نجد كثيرا من
العلماء يقال في تعريف الواحد منهم : نزيل دمشق ، أو نزيل
حلب ، أو نزيل حماة ، أو نزيل القاهرة ، أو نزيل الاسكندرية ،
وهكذا .

وكان المركز من هذه المراكز له جامعه الذي يفد اليه
الكثيرون من طلاب العلم ورجاله ، ومكتبته الضخمة التي تضم
عيون التراث الاسلامي المجيد ، فيتزود الزاغبون في المعارف
والعلوم - من الجوامع والمكتبات الملحقة بها - ما يفيدهم في
دينهم ودنياهم ، ويعلمون بذلك صروح العلم التي بناها العلماء
السابقون .

والجامع الأزهر هو بلا ريب قمة هذه الجوامع ، وأهم موطن
للعلم والمعرفة منذ قديم الزمان ، فقد أنشأه الفاطميون في
النصف الثاني من القرن الرابع ، ووقفوا عليه من الأملاك
الدارية ما يضمن له الخلود على الزمن ، وما يهيئ المعيشة
الطيبة لقاصديه من شتى البلاد والجهات ، وما ييسر لهم سبيل
الدرس والبحث من الكتب والمراجع العلمية العديدة .

واذا تركنا جوامع القاهرة التي كانت تعتبر بحق مواطن
العلم والبحث والدرس ، نجد في هذه الناحية جامع العطارين
بالاسكندرية الذي أنشأه أمير الجيوش بدر الجمالي سنة ٤٧٧
كما يذكر أبو المحاسن في كتابه النجوم الزاهرة . وكان هذا
الجامع ينبوعا من ينابيع العلم والثقافة طوال عصر الحروب

الصلبية وبعده ، كما كان حافلا دائما في تلك الأيام بطلاب العلم وشيوخه الذين يقومون بالتدريس فيه .

ونجد في الشام جامعه المعداد في طليعة معاهد العلم فيها ، والذي درّس فيه طائفة من أعيان العلماء الذين لازلنا نتدارس آثارهم في الفقه والتفسير والحديث والتاريخ والنحو ، وغير ذلك من علوم الدين واللغة العربية .

ومن هؤلاء العلماء الأفاضل ، الحافظان الكبيران : ابن عساكر ، وعبد الغنى المقدسى ؛ وتوفي الأول عام ٥٧١ ، والثاني عام ٦٠٠ ، وكلاهما من رجال الحديث وعلومه المشاهير .

ومن العلماء الكبار الذين درسوا في هذا الجامع أيضا ، الامام علم الدين السخاوى المتوفى سنة ٦٤٣ ، وفيه يقول ابن خلكان وكان معاصرا له ورآه : كان قد اشتغل بالقاهرة على الشيخ أبى محمد القاسم الشاطبى ، وأتقن عليه علم القراءات والنحو واللغة ... ثم انتقل الى مدينة دمشق وتقدم بها على علماء فنونه ... (١)

كما كان من أولئك العلماء ، رجلان عظيمان لا تزال تدرس آثارهما بالأزهر حتى اليوم ؛ الأول هو عثمان بن عمر بن أبى بكر المعروف بابن الحاجب ، صاحب المؤلفات المعروفة في الفقه وأصوله والنحو وغيرهما من العلوم ، وقد توفي عام ٦٤٦ . ويقول عنه ابن خلكان : انتقل الى دمشق ودرّس بجامعة في

(١) وفيات الاعيان ، ج ١ : ٤٩١

زاوية المالكية ، وأكب الخلق على الاشتغال عليه ، والتزم لهم الدروس ، وتبحر في الفنون ، الى آخر ما قال^(١) .

والثاني هو الامام محمد بن مالك الطائي الجياني (نسبة الى جَيَّان بلد من بلاد الأندلس) نزيل دمشق . كان حجة العرب في علوم اللغة والنحو والصرف ، وفيه يقول ابن العماد : وأما اللغة فكان اليه المنتهى في الاكثار من ثقل غريبها والاطلاع على وحشيَّها ، وأما النحو والتصريف فكان فيه بحرا لا يجارى وحبرا لا يبارى

تلك اشارات عابرة الى المراكز الأولى للعلم والفكر في مصر والشام في ذلك العصر ، بل وفي كل عصر وبلد من بلاد الاسلام الأخرى ؛ ثم ظهرت بعد ذلك مراكز أخرى للحياة العقلية والفكرية ، وهى المدارس والمكتبات العامة ، وهذا ما نعرض له الآن بايجاز :

لم تعرف المدارس في البلاد الاسلامية زمن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، بل لم تعرف حتى جاء القرن الخامس الهجرى . ويقول المؤرخ المقرئى ، ان أول من حفظ عنه أنه بنى مدرسة في الاسلام أهل نيسابور فبنيت بها المدرسة البيهقية .

(١) وفيات الاعيان ، ج ١ : ٤٤٥ - ٤٤٦ .

(٢) شذرات الذهب ، ج ٥ : ٢٢٩ .

ثم كان أشهر ما بُنى في القديم المدرسة النظامية ببغداد ،
لأنها أول مدرسة قُدر بها للفقهاء معاليم ، وتنسب إلى أبي علي
الحسين الطوسي نظام الملك وزير ملك شاه أبي أرسلان
السلجوقي ، وتم بناؤها عام ٤٥٩ هـ ، ودرّس بها أبو اسحاق
الشيرازي وأبو حامد الغزالي وغيرهما من الأعلام .

ثم اقتدى بنظام الملك الناس من حينئذ ، في بلاد العراق
وخراسان وما وراء النهر ، وبلاد الجزيرة وديار بكر .

ولما كان عهد صلاح الدين الأيوبي ، أبطل مذهب الشيعة
من مصر وأقام بها مذهب الشافعي ومذهب مالك ، واقتدى
بالمملك نور الدين محمود بن زنكي فانه بنى بدمشق وحلب
وعمالهما عدة مدارس للشافعية والحنفية ، وبنى لكل من
الطائفتين مدرسة بمصر .

وبعد هذا يقول المؤرخ نفسه أيضا : ثم اقتدى بالسلطان
صلاح الدين في بناء المدارس بالقاهرة ومصر وغيرهما من أعمال
مصر ، وبالبلاد الشامية والجزيرة ، أولاده وأمرأؤه ، ثم هذا
حذوهم من ملك مصر بعدهم من ملوك الترك وأمرائهم
وأتباعهم^(١) .

وقد ذكر المؤرخون لهذا العصر ، وبخاصة المقرئ في
كتايبه العظيمين : الخطط ، والسلوك ، هذه المدارس ، التي كان
بعضها يبنى لأصحاب مذهب بعينه من المذاهب الفقهية الأربعة

(١) خطط المقرئ ، ح ٢ : ٣٦٢ .

المعروفة ، وبعضها كان يبنى لأصحاب أكثر من مذهب ، وبعضها الآخر لأصحاب المذاهب الأربعة كلها .

وكان يوقف على كل منها ما يضمن لها البقاء ويهيئ لطلابها وشيوخها سبيل المعيشة الراضية ، ويلحق بها مكتبة تعينهم على البحث والدرس والتزود من مختلف العلوم بخير زاد ؛ وما على الراغب في معرفة أهمية هذه الضروب من مراكز العلم والمعرفة إلا أن يرجع الى كتب التاريخ التى عنيت بهذا العصر .

فقد بنى السلطان صلاح الدين بالقاهرة المدرسة السيوفية للأحناف ، ووقف عليها ما يتفق منه على من يقوم بالتدريس فيها وعلى الطلبة على قدر طبقاتهم .

وبنى القاضى الفاضل عبد الرحيم البيسانى المدرسة الفاضلية سنة ٥٨٠ ، وجعلها لطائفتى الفقهاء الشافعية والمالكية ، ووقف بها - كما يقول المقرئى - جملة عظيمة من الكتب فى سائر العلوم يقال انها كانت مائة ألف مجلد^(١) .

وكان بالقاهرة أيضا المدرسة الصالحية التى بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب ، وجعلها لفقهاء المذاهب الأربعة ، اذ رتب لكل أصحاب مذهب درسا فيها فى سنة ٦٤١ ، وهو أول من عمل بديار مصر دروسا أربعة فى مكان كما يقول المقرئى^(٢) .

(١) خطط المقرئى ج ٢ ، ص ٣٦٦

(٢) الخطط ، ح ٢ : ٣٧٤ .

ويذكر المقرئى بعد ذلك المدرسة المنصورية التى بناها هى
والقبة التى تجاهها الملك المنصور قلاوون الألفى سنة ٦٨٤ ،
ورتب بها دروسا أربعة لأصحاب المذاهب الأربعة المعروفة ،
ودرسا للطب ، كما جعل بالقبة درسا للحديث ودرسا للتفسير ،
وكانت هذه التداريس لا يعمل فيها الا أجلّ الفقهاء المعتبرين .
ويذكر المقرئى أنه كان بهذه القبة خزانة جليلة كان فيها
عدة أحمال من الكتب فى أنواع العلوم ، مما وقفه الملك المنصور
وغیره ، وقد ذهب معظم هذه الكتب وتفرق فى أبدى
الناس (١) .

وذكر هذا المؤرخ بعد ذلك المدرسة الناصرية التى كمل
بناؤها سنة ٧٠٣ وكان هذا بأمر الملك الناصر محمد بن قلاوون
وكانت لأصحاب المذاهب الأربعة ، يقوم بتدريس كل
مذهب فقيه من أجلّ فقهاءه ، كما كان لطلابها معالم
تجرى عليهم .

وأخيرا ، نذكر من مدارس القاهرة المدرسة المحمودية التى
أنشأها الأمير محمود بن على الاستادار سنة ٧٩٧ ، وكانت
خارج باب زويلة كما يذكر المقرئى فى خطه ، كما يقول :
وعمل بها خزانة كتب لا يعرف اليوم بديار مصر ولا الشام

(١) المرجع نفسه ص ٢٨٠ .

مثلها ... وبهذه الخزانة كتب الاسلام من كل فن ، وهذه المدرسة من أحسن المدارس في مصر ^(١) .

واذا تركنا مصر الى بلاد الشام ، نجد الأمر مثل ذلك أو قريبا منه في هذه الناحية ، ولا عجب أن يكون هذا ؛ فقد كان هذان القطران الشقيقان بلدا واحدا في ذلك العصر ، وقد صار في هذه الأيام التي نعيش فيها بلدا واحدا كما كانا من قبل بفضل الله تعالى .

وكان الفضل الكبير في هذا العصر ، في انشاء هذه المدارس ، أو المراكز العلمية الهامة ، للسلطان صلاح الدين ^(٢) . ولأبنائه الملوك من بعده ، ثم للأمرء ومن اليهم من ذوى الجاه والفضل ، ثم تتابع الأمر أيام دولة المماليك الذين عاش في أيامهم ابن تيمية .

والباحث في الكتب التي أشرنا اليها آنفا ، وفي أمثالها من المراجع التي أرخت لمصر والشام في القرن السادس والسابع وما بعدهما ، يتبين أن مدائن الشام كانت زاخرة بالمدارس والمعاهد العلمية التي كانت مثابة للطلاب والشيوخ ، وأنه تخرج ودرّس

(١) الخطط ، ج ٢ : ٣٩٥ . هذا وترك جانبا المدارس التي كانت بالاسكندرية والاقاليم الأخرى ، مثل القيوم وأسيوط وغيرهما من مدن الصعيد حتى أسوان .
(٢) وقد كان مقتديا في هذا بمحمود نور الدين زنكي الذي كان له الفضل الأول في انشاء المدارس بالشام .

فيها كثير لا يحصون من الفقهاء والعلماء الذين برزوا في فنون العلم وفروعه العديدة المختلفة حتى الطب والهندسة وما اليهما (١) .

ففى دمشق وحدها وجد في القرنين السادس والسابع نحو تسعين مدرسة للفقهاء بمذاهبه المختلفة ، وللتفسير والحديث وغيرهما من العلوم الدينية الاسلامية وعلوم اللغة العربية ، وكان منها أربع للطب وحده ، اذ كان يدرس نظريا في المدارس وعمليا في المارستانات أو المستشفيات بلغتنا الحالية .

وكان لمدينة حلب حظها الوفور من هذه المدارس ، فهي ثاني المراكز العلمية في الشام بعد دمشق ، كما كانت مثابة للعلماء واليهما يرحلون . وكذلك كان الحال في القدس وحمص وحرّان وحمص ، وغيرها جميعا من بلاد الشام ؛ ففي كل هذه المدن والبلاد كانت مدارس عديدة زاهرة تعج بالعلم وطلابه وشيوخه .



هذه العلوم واثرها :

كانت مصر والشام في العصر الذي عاش فيه ابن تيمية ، أى في القرنين السابع والثامن (وكل منهما يعتبر الى حد كبير

(١) راجع في ذلك كتاب : الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام ، للدكتور أحمد أحمد بدوى ، ص ٦٠ وما بعدها ، وهو بحث مؤيد بالمراجع الاصلية .

امتدادا للقرن السابق له ، يوجان موجا بالعلم على مختلف فروع ، وبالثقافة بمتنوع ألوانها ، وكان طريق العلم والمعرفة ممهدا لسالكه .

كان يدرس في هذه المؤسسات العلمية التي ملأت البلاد علوم القرآن ، والتفسير ، والحديث والسنة النبوية ، والفقه بمذاهبه المعروفة ، والنحو والصرف وسائر علوم اللغة العربية ، والتاريخ وتاريخ الرجال وطبقاتهم ...

وبجانب هذه العلوم الاسلامية المعروفة ، كان يوجد مكان ملحوظ لعلوم أخرى من علوم الحياة ؛ مثل الفلسفة ، والهيئة أو الفلك ، والهندسة ، والرياضيات ، والطب ، وما يتصل به الى غير ذلك كله مما عرفه العرب والمسلمون من علوم وفنون عديدة مختلفة .

وكان الطب يدرس في تلكم الأيام على ما ينبغي ، أى من الناحية النظرية والعملية ، فقد كان في القاهرة ودمشق وحلب مدارس للطب خاصة ، كما كان هذا العلم يدرس في مدارس أخرى بجانب غيره من العلوم ، وكانت المارستانات موطن الدراسة العملية لهذا العلم .

ومن أجل ذلك كله ، نستطيع أن نقرر بأن هذا العصر كان عصرا مجيدا من ناحية الثروة العلمية التي جمعت فيه في علوم الدين واللغة والتاريخ وعلوم الحياة أيضا ، حتى انه ليعتبر بحق عصر المؤلفات المطولة والموسوعات الجامعة في علوم القرآن

والتفسير والحديث والفقه والتاريخ وطبقات الرجال ، وغيرها
من العلوم الاسلامية المختلفة .

ولكنه لم يكن فيه من أصالة الفكر والتجديد والابتكار في
الآراء ، حظ كبير يتميز به ويتناسب ولو الى حد ما مع كثرة
ما جمع فيه من معارف وعلوم ، اللهم الا ما كان لدى نفر قليل
على رأسهم الشيخ ابن تيمية كما سنعرف بعد حين .

هذا ، وقد كان لانشاء المدارس آثار طيبة جدا من نواح
كثيرة ، ولكن - في رأينا - كان لها أثر آخر غير
محمود نكتفى هنا بالاشارة اليه ، ونعنى به أنها أذكت روح
التعصب بين الفقهاء والعلماء ، وهذا ما أدى الى تباعضهم
وتحاسدهم أحيانا كثيرة .

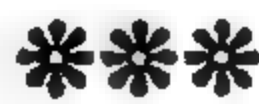
فقد كانت المدرسة تخصص أحيانا لعلم واحد كالحديث ،
أو لمذهب واحد من المذاهب الفقهية ، وهكذا ، فكان كل
فريق بما لديهم فرحين وعليه مستمسكين وله ينصرون ، غير
مبالين ولا طالبين في حالات كثيرة للحق في ذاته ، وغير ملتفتين
الى أن العلم وطلبه يقضى بالتعاون والتناصر عليه متى ظهر في
أى جانب ومهما كان قائله .

ولهذه العصبية التى قد تؤدي الى الخلاف والجدل بغير
حق ، عرق قديم في العالم الاسلامى كما في سائر العالم كله
بين أصحاب المقالات والمذاهب المختلفة ، نعرف ذلك بين أصحاب
المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من مذاهب الشيعة وابن حزم ،

ونعرفها بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من رجال الفرق
الاسلامية ، ونعرفها بين أهل السنة وأهل الرأي ، ونعرفها بين
الفلاسفة والمتصوفة وبين غيرهم من رجال الفقه وعلم الكلام .

كما نعرفها أخيرا بين الشيخ ابن تيمية وبين من عاصره من
الفقهاء والمتصوفة والفلاسفة وغيرهم من رجال المذاهب والفرق
في العقائد الدينية .

وقد أدت هذه العصبية التي بلغت أحيانا حدا ممقوتا ،
الى جدل عنيف ، بل الى معارك شديدة ، وكان من آثار ذلك
طمس الحق وضياع معالمه ، وبخاصة بسبب ما كان يذكرها
ويزيد في أوارها من اختلاف مناهج التفكير ، والاعتماد على
النقل عند فريق مهما يؤد اليه ، أو الاعتماد على العقل والمنطق
مهما تكن نتائجها عند فريق آخر ؛ والله في خلقه شئون ، يؤتى
الحكمة في القول والعمل لمن يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى
خيرا كثيرا .



ومهما يكن من أمر ، فقد ظهر ابن تيمية في هذا الوسط
الزاهر بالمعرفة والعلم من قديم الزمن وحديثه حتى الأيام التي
عاش فيها ، وأفاد من ذلك أكثر بكثير جدا مما أفاد معاصروه ،
وساعده على هذا الهبات الكبيرة الجليلة التي منحها الله له :
نفس طليعة ، وقلب مشغوف بحب المعرفة والعلم ، وعقل نافذ
لما فات غيره ، وحافظة لا تضيع ، وذاكرة قوية لا تنسى .

ولم تكن هذه المناهل العلمية الدافقة هي كل ما أفاد منه الشيخ ، بل كان من الطبيعي أن يستفيد أيضا من كبار الشيوخ الذين عاصروه أو سبقوه بقليل من الزمان ، أمثال الحافظ بن عساكر وابن الأثير في التاريخ ؛ كما أفاد من ابن قدامة ، وابن الصلاح ، والعز بن عبد السلام ، ومحيى الدين النووي ، وابن دقيق العيد ، في الفقه وأصوله والتفسير والحديث واللغة وغيرها من العلوم الإسلامية^(١) .

وبعد ! فقد جلينا فيما نعتقد عصر ابن تيمية من نواحيه المختلفة كلها ، ومن أجل هذا نتقل الى الشيخ نفسه لنعرف حياته وما كان فيها من صراع وكفاح وجهاد انتهى به الى أن صار حقا من الخالدين .

(١) وفيات هؤلاء الاعلام هي على التوالي : ٥٧١ ، ٦٢٠ ، ٦٢٠ ، ٦٢٣ ، ٦٦٠

٦٧٦ ، ٧٠٢ هـ .

الباب الثاني

حياة ابن تيمية

عرفنا العصر الذي عاش فيه الشيخ العظيم ، وما سبقه مما يعتبر عصره امتدادا له ، من النواحي السياسية والعلمية والاجتماعية . وتأخذ الآن في الكشف عن حياته الحافلة بالنشاط والأحداث من جوانبها المختلفة ، وسيكون هذا في فصول أو مباحث على هذا النحو :

١ — أسرته ، ونشأته ودراساته ومكاته العلمية .

٢ — جهاده في حروب التتار .

٣ — مواقفه مع مخالفيه .

٤ — محنته في مصر والشام ووفاته .

أما آراؤه الفقهية والكلامية ، والسياسية والاجتماعية ، وغيرها في النواحي العلمية الأخرى ، فستأتى بعد ذلك في الأبواب الأخرى .

١ - أسرته ونشأته ودراساته ومكانته العلمية

أسرته :

نبت ابن تيمية من أسرة ثابتة الدعائم قوية الأركان ، فهي كدوحة سامقة وارفة الظلال ، أو كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ، فكانت هي وهو كما يقول الشاعر العربي :

وهل ينبت الخطيء إلا وشيجه

وتغرس إلا في منابتها النخل (١).

وفي الحق ، انه سليل أسرة كريمة اشتغل أبناؤها بالعلم وكلهم عرف به وبرز فيه ، فعنى تاريخ الفقه والعلم بهم ، وخلد أسماءهم والكثير من آثارهم .

فأبوه هو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحلیم بن عبد السلام ابن عبد الله بن تيمية ، نزيل دمشق ، ولد بحرّان (٢) سنة ٦٢٧ هـ ، وسمع من أبيه وكثيرين غيره ، حتى اذا أتقن العلوم درّس وأفقی وصار شيخ البلد وخطيبه وحاكمه .

(١) الخطي : الرمح ، الوشيح : العود يكون منه الرمح .

(٢) حرّان : بلد هو موطن الصابئة بالشام ، والصابئة طائفة اختلف المؤرخون في الدين الذي هي عليه ، فقليل انهم ليس لهم دين سماوى بل هم باقون على فطرتهم ، وقيل انهم يعبدون الملائكة ، وقيل هم موحدون ولكن يعتقدون بتأثير النجوم وأن الله فوض تدبير هذا العالم اليها ، وقيل غير ذلك . راجع تفسير ابن كثير ، ج ١ : ١٠٤ .

ويذكر الذهبي في تاريخه أنه قرأ المذهب الحنبلي على أبيه حتى أتقنه ، ودرّس وأفقي وصنف ، وكان اماما محققا كثير الفنون ، دينا متواضعا حسن الأخلاق ، كما كان جوادا من حسنات العصر ، وكان من أنجم الهدى ، وانما اختفى من نور القمر وضوء الشمس ؛ يشير بذلك الى أبيه وابنه .

ويقول البرزالي عنه : كان من أعيان الحنابلة ، باشر بدمشق مشيخة دار الحديث السكرية ، وكان له كرسي بالجامع يتكلم عليه أيام الجمع من حفظه^(١) .

ذلك أبوه ، وأما جده فهو شيخ الاسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني ، الفقيه الحنبلي ، الامام المقرئ المحدث المفسر الأصولي النحوي ، وأحد الحفاظ الأعلام .

ولد بحران سنة ٥٩٠ تقريبا وحفظ القرآن الكريم بها ، وسمع من عمه الخطيب فخر الدين وغيره ، ورحل في سبيل طلب العلم الى بغداد سنة ٦٠٣ وأقام بها ست سنوات يشتغل بأنواع العلوم ، ثم عاد اليها (بعد أن كان قد رجع الى حران) فازداد فقها وعلمها .

ويذكر الذهبي عن ابن تيمية الأشهر ، أي الحفيد موضوع هذه الدراسة ، أنه قال : كان جدنا عجبا في حفظ الأحاديث

(١) راجع جلاء العيين لابن اللوسى البغدادي ص ١٩ ، نشرات الذهب

وسردها ، وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة ، وينقل عنه أيضا أن
الشيخ جمال الدين بن مالك قال : ألين للشيخ المجد الفقه كما
ألين الحديد لداود !

وذكر الذهبي أيضا أن الشيخ مجد الدين كان معدوم النظر
في زمانه ، رأسا في الفقه وأصوله ، بارعا في الحديث وما فيه ،
له اليد الطولى في معرفة القراءات والتفسير ، صنف التصانيف
واشتهر اسمه وبعد صيته ، وكان فرد زمانه في معرفة المذهب
الحنبلى ، مفرط الذكاء ، متين الديانة ، كبير الشأن ^(١) .

واذا تركنا أباه وجده نجد آخرين كثيرين مشهورين من
أعضاء هذه الأسرة الكبيرة من الرجال والنساء ، لكل منهم
مقامه في العلم في زمنه ، ولا نرى التعرض لذكرهم فأمرهم
معروف في التاريخ ؛ فليرجع الى كتب تاريخ الرجال والطبقات
من يريد معرفة ما كان لهم من كبير المنزلة وعظم الأثر .

١ - نشأته ودراسته :

أكد العلم الحديث ما عرفه القدماء من العرب من أن
الوراثة والبيئة هما العاملان اللذان لهما أكبر الأثر على ما يكون
عليه الانسان في نشأته وتربيته ومستقبله ، وأنه بالوراثة تنتقل
الاستعدادات الخلقية والعقلية من جيل الى جيل ، وأن البيئة
هى التى تمهد لظهور هذه الاستعدادات فعلا .

(١) راجع جلاء العينين ص ١٨ - ١٩ ، شلوات الذهب ج ٥ : ٢٥٧ - ٢٥٨ .

وقد جمع الله لابن تيمية كل العوامل التي جعلت منه رجلاً عظيماً فريداً في عصره في الفقه وسائر العلوم الإسلامية : من وراثته طيبة قوية ، وبيئة صالحة تزخر بالعلم وتدفع إليه دفعا ، وعقل واع ألمع ، وحافظة ذاكرة لا تنسى ما وعته ، وشجاعة تستهين بالأخطار في سبيل الحق ، وإرادة لا تقف أمامها العقبات ، وغير ذلك كله من أسباب العبقرية والنجاح والنبوغ والخلود على الأيام ، وصدق العليم الحكيم إذ يقول : « والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه » .

ولد أحمد بن عبد الحليم بن تيمية في عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ بخران ، وأنبتته الله نباتا حسنا ، فعاش بها بضع سنين في كنف أبيه وتحت رعايته ، ثم انتقل أبوه به وبأخويه إلى دمشق سنة ٦٦٧ عند قدوم التتار إلى الشام ، وكاد هذا البلاء الزاحف يدركهم في سيرهم لولا أن من الله عليهم بالسلامة والنجاة ، وكان هذا الخير الاسلام والعلم والمسلمين .

وفي دمشق ، إحدى مدائن العلوم الكبيرة في ذلك الزمان نشأ أحمد وترعرع ، ثم درس ونضج ، حتى بلغ أشده وأتاه الله العلم والحكمة ، وصار أحد الأئمة الأعلام ، ومن كبار شيوخ الاسلام الذين خلدوا على الزمن بفضل ما قاموا به من جلائل الأعمال وما خلفوه لنا من عظيم الآثار .

ولا عجب أن ينبغ الفتى أحمد بن عبد الحليم ، فقد وفر العليم الحكيم له كل عوامل الفوق والنبوغ ومؤهلاته : وراثته طيبة عميقة الجذور ، بعيدة الأصول ، سامقة الفروع ، وبيئة

خلمية أوفت على الغاية ، وقوى عقلية وذهنية بلغت حد العجب والاعجاب بها حتى صار فريد عصره .

استقرت الأسرة اذن بدمشق الفيحاء ، وفي كتاب من كتابها حفظ ابن تيمية كتاب الله وهو حدث ولم ينس شيئا منه حتى قضى نحبه ؛ اذ كان سريع الحفظ جدا بطيء النسيان ، حتى يقال انه لم يحفظ شيئا من قرآن أو حديث أو علم ثم نسيه ، شهد له بذلك تلاميذه ومعاصروه ومنهم من كانوا من خصومه المعروفين .

ثم أخذ في الدرس وطلب العلم ، وعاش مبتلا له طول حياته حتى بلغ منه الغاية ، وبراً معاصريه وشأهم وجاوز أقدارهم جميعا ؛ كل ذلك في عفة وتدين ومروءة وأخلاق فاضلة مرضية تحدث بها الجميع ، وقول للحق في قوة حتى لا يخاف في الله لومة لائم .

ويذكر ابن الوردي ^(١) أنه بعد أن تعلم الخط والحساب وحفظ القرآن في المكتب ، أقبل على الفقه والعربية وبرع في النحو ، ثم أقبل على التفسير اقبالا كلياً حتى سبق فيه ، وأحكم أصول الفقه ، كل هذا وهو ابن بضعة عشرة سنة ، فانبهر الفضلاء من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوة حافظته وادراكه ، ونشأ في تصوثن تام وعفاف وتعبد ، واقتصاد في الملبس والمأكل . وكان يحضر المحافل في صغره فيناظر ويفهم الكبار ويأتي

(١) راجع تاريخ ابن الوردي ج ٢ : ٢٨٦ وما بعدها .

بما يتحيرون منه ، وأفتى وله أقل من تسع عشرة سنة ، وشرع في الجمع والتأليف . ومات والده وله احدى وعشرون سنة ، وبعد صيته في العالم فطبّق ذكره الآفاق ، وأخذ في تفسير القرآن أيام الجمع في المسجد من حفظه ، لا يتوقف ولا يتلثم .

وكان للشيخ خبرة تامة بالرجال رواة الحديث ، وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم ، ومعرفة بفنون الحديث وبالعالى والنازل والصحيح والسقيم ، مع حفظه لمتونته الذي انفرد به ، وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه ، واليه المنتهى في عزوه الى الكتب الستة والمسند ، بحيث يصدق عليه أن يقال ان كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث ، ولكن الاحاطة لله ، غير أنه يغترف فيه من بحر ، وغيره من الأئمة يغترفون من السواقي !

ثم يقول ابن الوردى : وأما التفسير فمسلّم اليه ، وله في استحضار الآيات للاستدلال بها قوة عجيبة ، ولفرط امامته في التفسير وعظمة اطلاعه بيّن خطأ كثير من أقوال المفسرين ، ويكتب في اليوم والليلة - من التفسير ، أو من الفقه ، أو من الأصول^(١) ، أو من الرد على الفلاسفة والأوائل - نحواً من أربعة كرارين . قال : وما يبعد أن تصانيفه الى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة .

واذا كان هذا هو رأى أحد تلامذته فيه ، فان رأى غيره

(١) يريد أصول الفقه ، وأصول الدين : أى علم الكلام .

ولو كان من خصومه لا يبعد عنه فيما يتصل بقوى ابن تيمية العقلية والذهنية ومبلغ ما وصل اليه من الإمامة في العلم . هذا هو كمال الدين بن الزمكاني ، وكان شيخ الشافعية بالشام وغيرها واليه انتهت رئاسة المذهب ، يكتب مجادا في الرد على بعض آراء ابن تيمية انفية ، وكان غير صالح ، انية من جهته بل يميل الى ايدائه ، ^(١) ومع ذلك يقول فيه ^(٢) :

كان اذا سئل عن فن من الفنون ظن الرائي والسماع أنه لا يعرف غير ذلك الفن ، وحكم أن أحدا لا يعرف مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف اذا جلسوا معه استفادوا في سائر مذاهبهم منه ما لم يكونوا يعرفونه قبل ذلك !

ولا يعرف أنه ناظر أحدا فاقطع معه ، ولا تكلم في علم من العلوم - سواء كان من علوم الشرع أو غيرها - الا فاق فيه أهله والمنسوب اليه ، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين .

ولم يكتف ابن الزمكاني بهذا ، بل كتب على بعض تصانيف الشيخ هذه الأبيات ، وهي كما ترى ناطقة بمبلغ ما وصل اليه ابن تيمية من العلم والفضل :

ماذا يقول الواصفون له ؟ وصفاته جلّت عن الحصر

(١) راجع تاريخ ابن كثير ، ج ٤ : ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) لوات الوفيات لصلاح الدين بن شاذان الكتبي ، ج ١ : ٤٦ . وابن

الوردى ، ٢ : ٢٢٨ .

هو حجة لله قاهرة هو بيتنا أعجوبة الدهر
هو آية في الخلق ظاهرة أنوارها أربّت على الفجر

ولا ندرى مع هذا الثناء والتقديم العظيم كيف يصدق ما ذكره ابن كثير من أن ابن الزمكاني كانت نفسه خبيثة ، وأنه كان يروم أذى ابن تيمية ! ولعل الحق أنه قدره حق قدره وأثنى عليه بصفة عامة ، وهذا لا يمنع من خلافه له في بعض الآراء الفقهية وردة عليها ردا عنيفا ، وبخاصة أنهما كانا معاصرين ومن كبار العلماء ، فقد توفي ابن الزمكاني سنة ٧٢٧ .

هذا ، وبالرجوع الى الذين ترجموا له من معاصريه ومن جاءوا بعده ، مثل ابن الوردي في تاريخه ، والحافظ شمس الدين الذهبي في كتبه العديدة ، وابن الألويسي في « جلاء العينين » ، وابن رجب في طبقاته ، وصلاح الدين بن شاکر الكتبي في « فوات الوفيات » ، وابن انعماد الحنبلي في « شذرات الذهب » - تقول انه بالرجوع الى هؤلاء ونحوهم من إثبات المؤرخين ، نعلم أن ابن تيمية بذل غاية الجهد لطلب العلم من أبوابه ، وتنوعت دراساته حتى شملت علوم عصره كلها ، وأنه بلغ الغاية وصار اماما في الكثير منها .

ولا نرى الاطالة في هذا ، فحسبنا ما ذكرناه سابقا عن نشأته ودراساته ، ومن يريد التفصيل فما عليه الا أن يرجع الى المراجع التي ذكرناها ففيها الخبر اليقين عن العلوم التي حصلها وبرّز فيها جميعا .

مكانته العلمية والدينية :

بلغ من نبوغ ابن تيمية أنه تأهل للتدريس والفتوى وهو في صدر شبابه قبل أن يتم العشرين من عمره ، ثم قام بوظائف أبيه العلمية بعد وفاته وله حينئذ عشرون سنة أو تزيد قليلا .

وعنه يقول الامام الذهبي في « معجم شيوخه » ^(١) :
شيخنا وشيخ الاسلام ، وفريد العصر علما ومعرفة ، وشجاعة وذكاء ، وتنويرا الهيا ، وكربما ونصحا للأمة ، وأمرنا بالمعروف ونهيا عن المنكر .

سمع الحديث وأكثر بنفسه من طلبه ، وكتب وخرّج ، ونظر في الرجال والطبقات ، وحصل ما لم يحصله غيره . وبرع في تفسير القرآن ، وغاص في دقيق معانيه ... واستنبط منه أشياء لم يسبق اليها . وبرع في الحديث وحفظه ، فقل من يحفظ ما يحفظه من الحديث معزوا الى أصوله وصحابه ...

وفاق الناس في معرفة الفقه ، واختلاف المذاهب ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، بحيث اذا أفتى لم يلتزم بمذهب بل يقول بما دليله عنده .

وأقن العربية أصولا وفروعا ، وتديلا واختلافا . ونظر في العقليات (نعتقد أنه يريد بصفة خاصة الفلسفة وعلومها) ،

(١) ابن رجب ، ج ٢ : ٢٨٩ - ٢٩٠ ، وراجع أيضا في هذا ملترات الذهب ، ج ٦ ص ٨١ - ٨٢ .

وعرف آراء المتكلمين ورد عليهم ونبتهم على خطئهم وحذر
منهم .

ونصر السنة بأوضح حجج وأبهر براهين ، وأوذى في ذات
الله من المخالفين ، وأخيف في نشر السنة المحضة ، حتى أعلى
الله مناره ، وجمع قلوب أهل التقوى على محبته والدعاء له ،
وكبت أعداءه وهدى به رجالا من أهل الملل والنحل .

وجبل قلوب الملوك والأمراء على الاتقياد له غالبا وعلى
طاعته ، وأحيا به الله الشام بل والاسلام ، بعد أن كاد ينشلم لما
أقبل حزب التتر والبغى في خيلائهم ...

ومحاسنه كثيرة ، وهو أكبر من أن ينبته على سيرته مثلى .
فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أنى ما رأيت بعينى مثله ،
وأنه ما رأى مثل نفسه .

ويذكره الشيخ فتح الدين بن سيد الناس ، أحد الحفاظ
المعروفين ، فيقول في كلام طويل : كاد يستوعب السنن والآثار
حفظا ، اذا تكلم في التفسير فهو حامل رايته ، أو أفتى في الفقه
فهو مدرك غايته ، أو ذاكر بالحديث فهو صاحب علمه وروايته ،
أو حاضر بالنحل والملل لم تر أوسع من نحلته في ذلك ولا أرفع
من درايته .

برز في كل فن على أبناء جنسه ، ولم تر عين من رآه مثله
ولا رأت عينه مثل نفسه ، الى آخر ما قال ^(١) .

(١) راجع فوات الوفيات ج ١ : ٤٩ - ٥٠ ، طبقات ابن رجب ج ٢ : ٣٩٠

وذكره الشيخ عماد الدين الواسطي ، وقد توفي قبله ،
يقال بعد ثناء طويل جميل ما لفظه : فوالله ، ثم والله ، ثم والله ،
لم ير تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية علما وعملا ،
وحالا وخلقا واتباعا ، وكرما وحلما ، وقياما في حق الله عند
انتهاك حرمانه . أصدق الناس عقدا ، وأصحهم علما وحزما ،
وانفذهم وأعلاهم في انتصار الحق وقيامه همة ، وأسخاهم
كفًا ، وأكملهم اتباعا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ...
وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد ، وقد سئل رأيته
فيه بعد اجتماعه به ، فقال : رأيت رجلا سائر العلوم بين عينيه
يأخذ ما شاء منها ويترك ما يشاء ...^(١)

ونتهى من كلام الأئمة الحفاظ والمؤرخين الدال على عظم
مكانة ابن تيمية العلمية ، بتلخيص كلمة الحفاظ ابن ناصر الدين ،
وذلك اذ يذكر بعد ثناء جميل وكلام طويل :

حدثت عنه خلق كثير منهم الذهبي والبرزالي وأبو الفتح
ابن سيد الناس ، وحدثنا عنه جماعة من شيوخنا الأكياس ،
وقال الذهبي في عد مصنفاته المجودة ، وما أبعد أن تصانيفه
الى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة^(٢) .

وأثنى عليه الذهبي وخلق بثناء حميد ، منهم الشيخ
عماد الدين الواسطي ، والعلامة تاج الدين عبد الرحمن

(١) راجع شلوات الذهب ، ج ٦ : ٨٢ ■

(٢) قلن هذا بما جاء في تذكرة الحفاظ (ج ٤ : ٢٧٦) للذهبي نفسه من ان
خصانيفه لعلها ثلاثمائة مجلد ١

المترزى ، و (كمال الدين) بن الزملىانى ، وأبو الفتح (لعله يريد : ابن سيد الناس) ، وابن دقيق العيد .

وحسبه من الثناء الجميل قول أستاذ أئمة الجرح والتعديل ، أبى الحجاج المترزى الحافظ الجليل : ما رأيت مثله ، ولا رأى هو مثل نفسه ، وما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لهما منه .

وترجمه بالاجتهاد وبلوغ درجته ، والتمكن فى أنواع العلوم والفنون ، ابن الزملىانى والذهبى والبرزالى بن عبد الهادى ، ولم يخلف بعده من يقاربه فى العلم والفضل^(١) .

هكذا كان الشيخ العظيم فذا فى عصره ، واماما يقتدى به فى حياته وبعد مماته ، ونجما متألقا لم يعتره أفول منذ ولد حتى اليوم ، لم يثر فى عصره مثله ولم يرهو أحدا مثل نفسه كما قيل عنه بحق من بعض من ترجموا له ، وكان وما يزال بحرا زخارا بالعلم ارتوى منه معاصروه ، ويرتوى الناس منه فى كل جيل وزمان ومكان .

٢ - جهاده التار وكفاحه الظلم والمنكرات

المؤمن الصادق القوى :

الاسلام عقيدة وعمل ؛ هو الاعتقاد والايان الصادق الذى لا ريب فيه بالله الواحد الأحد ، مالك الأمر كله ، وله مقاليد

(١) شلرات الذهب ، ج ٦ : ٨٤ .

السموات والأرض وما بينهما ؛ وهو مع هذا عمل بما توجبه هذه العقيدة وتدفع اليه من شرائع وأحكام ، وتعاليم وأخلاق وآداب .

ومتى صار الانسان الى هذه العقيدة فملكته عليه نفسه وقلبه ، وأصبح لا يعيش الا بها ولها ، كان مؤمنا صادقا قويا حقا ، وهان عليه كل أمر بعد ذلك ، وعز به الاسلام والمسلمون كما كان شأن الصدر الأول من المسلمين ومن ساروا على طريقهم من بعد .

وفي هؤلاء المؤمنين وأمثالهم يقول الله تعالى : « انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » ^(١) ويقول : « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ، وعلى ربهم يتوكلون » ^(٢) .

والمؤمن القوى هو قضاء الله الغالب وقدرته الذي لا يترد ، وهو أحب الى الله من المؤمن الضعيف ، ويكون لهذا أهلا لتأييد الله ونصرته ، وذلك وفاء من الله بوعده اذ يقول : « وكان حقا علينا نصر المؤمنين » ، ويقول : « يا أيها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم » .

والمؤمن القوى بإيمانه بالله وتوكله حق التوكل عليه وحده ،

(١) سورة الحجرات : ١٥ .

(٢) سورة الانفال : ٢ .

لا تهوله كثرة الأعداء ، ولا ينخلع قلبه لمراى الجموع الزاحفة ،
فهو يلجأ لله القوى العزيز وليه وناصره ، ويندفع للجهاد طالبا
احدى الحسينين : الظفر والنصر ، أو الاستشهاد فى سبيل الله
والحق ؛ وحينئذ يكون بفضل الله ومشيتته من الذين قال فيهم :
« يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين
الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح ،
للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم ، الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا :
حسبنا الله ونعم الوكيل ، فاقبلوا بنعمة من الله وفضل لم
يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله ، والله ذو فضل عظيم » (١) .
وبهؤلاء المؤمنين الأقوياء بالله والذين صدقوه ما وعدوه ،
انتصر الاسلام ، وغلبت القلة المؤمنة الكثرة المشركة بفضل الله
واتتشر الاسلام شرقا وغربا حتى ملأ الأرض ، ودالت دولتا
الأكاسرة والقيصرة ، والله دائما مع المؤمنين .

المدافع عن الدين والوطن :

وابن تسمية لم يكن على ما عليه الجمهور من علماء الدين
هذه الأيام ، بل كان مؤمنا حقا بالله ، عاملا بشريعته ، متوكلا
حق التوكل عليه ، معتزا بحوله وقوته ، عالما بأن الجهاد فى
سبيل الله والوطن من أفضل القربات الى الله ، وأنه فرض على
القادر عليه بنفسه وماله أو بهما كليهما معا ، موقنا بأن الله

(١) سورة آل عمران : ١٧١ .

لا يضيع أجر المجاهدين والعاملين ، وبأنه تعالى فضل المجاهدين على القاعدین أجرا عظيما .

لم يتردد ، اذن ، الشيخ ابن تيمية في أن يكون في طليعة المجاهدين للتتار بنفسه ، هؤلاء الذين زحفوا على الشام كالطوفان أو السيل العرم ، والذين لا تصلهم وشيجة بالعرب أو الاسلام من جنس أو عقيدة ، والذين كانوا يرون أنه لن تقف أمة أو دولة أو قوة أمامهم في أى بلد من البلاد في العالم كله .

وهنا يظهر ابن تيمية العالم العامل ، المؤمن القوى ، المجاهد في سبيل الله وأمته حامية دينه وشريعته ومثلثه العليا ، فتكون له مع هذا العدو الداهم مواقف محمودة من الله والناس ، وتكون لهذه المواقف آثارها العظيمة في اذكاء الروح الدينى والوطنى لدى الملوك والسلاطين وعامة الناس .

وتكون النتيجة أن عرف التتار الهزيمة الساحقة بعد طول انتصارهم ، وبذلك كفى الله أخيرا الاسلام والعرب والمسلمين شرهم الى الأبد .

مواقف مجيدة :

ونحن نذكر هنا بعض هذه المواقف المجيدة ، وبهذا يتبين لنا أى رجل كان ابن تيمية في هذه الناحية بعد أن عرفنا سابقا كيف كان في علمه وفضله ودينه :

١ — لما زحف التتار على الشام ، وتسامع الناس بأنهم

يريدون أيضاً قصد مصر ، تملك الرعب قلوب الأهلين ، وانفق بعض أعيان البلد والشيخ على لقاء ملكهم قازان ^(١) فذهبوا إليه وتكلم معه ابن تيمية كلاماً شديداً ، وكانت الغاية أخذ الأمان لأهل دمشق ثم إيقاف زحفهم الداهم وإتخاذ العباد والبلاد منهم .

ويشير بعض المؤرخين الى هذه المقابلة (كانت سنة ٦٩٩) بقوله ، ان شجاعته كانت تضرب بها الأمثال ، وبعضها يتشبه أكابر الأبطال ، وقد أقامه الله في نوبة غازان ، وقام بأعباء الأمر بنفسه ، واجتمع بالملك مرتين ، وكان « سيف الدين قيقق المنصوري » ^(٢) يتعجب من اقدامه على المغول (هم التتار) .

قال القاضي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله في ترجمته : جلس الشيخ الى السلطان غازان حيث تجم الأسود في آجامها ، وتسقط القلوب داخل أجسامها ... خوفاً من ذلك السبع المغتال ، والنمروذ المحتال ، والأجل انذى لا يدفع بحيلة محتال ...

جلس إليه ، وأوماً بيده الى صدره ، وواجهه ودرأ في نحره

(١) يكتبه بعض المؤرخين هكذا ، وبعضهم بالغين بدل القاف .

(٢) هو أحد الكبار الذين هربوا وصاروا مع قازان فترة من الزمن حتى قرره في دمشق مع جماعة من المغول ، ثم تركه أخيراً الى السلطان بمصر . راجع ابن الوردي ج ٤ ص ٢٤٧ .

(كَانَ الْحَدِيثُ طَبْعًا بِوَسْطِهِ تَرْجَمَانِ) ، وَطَلَبَ مِنْهُ الدُّعَاءَ ،
فَرَفَعَ يَدَيْهِ وَدَعَا لَهُ دُعَاءَ مَنْصَفٍ أَكْثَرَهُ عَلَيْهِ ، وَغَازَا أَنْ يُؤْمِنَ عَلَى
دُعَائِهِ (١) .

٢ - وَفِي سَنَةِ ٧٠٠ اشْتَدَّ الْخَطَرُ عَلَى الشَّامِ مِنْ ذَلِكَ الْعَدُوِّ
الرَّهِيبِ ، فَأَصْبَحَ النَّاسُ مَا بَيْنَ هَارِبٍ أَوْ لَا يَجِدُ بَدَأَ مِنْ
الْإِسْتِسْلَامِ ، فَخَرَجَ الشَّيْخُ فِي مُسْتَهْلِ جُمَادَى الْأُولَى - وَالنَّاسُ
عَلَى خُطَّةٍ صَعْبَةٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْفَزَعِ - إِلَى نَائِبِ الشَّامِ فَثَبَّتَهُمْ
وَفَوَى جَأَشَهُمْ وَوَعَدَهُمُ النَّصْرَ عَلَى الْأَعْدَاءِ أَنْ صَبَرُوا وَأَعَدُوا
الْعُدَّةَ لِلْقَائِهِ ، وَتَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى : « وَمَنْ عَاقَبْ بِمِثْلِ مَا عُوْقِبَ بِهِ
ثُمَّ بَغَى عَلَيْهِ لَيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ ، إِنْ اللَّهُ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ » ، وَبَاتَ عِنْدَ
الْعَسْكَرِ .

ثُمَّ لَمْ يَجِدْ أُولُو الْأَمْرِ وَالنَّاسُ مَلَاذًا إِلَّا إِلَيْهِ ، فَطَلَبَ النَّائِبُ
وَالْأُمَرَاءُ إِلَيْهِ أَنْ يَرْكَبَ عَلَى الْبَرِيدِ إِلَى مِصْرَ يَسْتَحِثُّ السُّلْطَانَ
أَنْ يَجِيءَ بِالْجَيْشِ لَانْقَازِ الشَّامِ ، وَهَنَا فِي الْقَاهِرَةِ قَالَ لَهُمْ فِيمَا
قَالَ :

« إِنْ كُنْتُمْ أَعْرَضْتُمْ عَنِ الشَّامِ وَحِمَايَتِهِ ، أَقْمَنَا لَهُ سُلْطَانًا
يَجُوطُهُ وَيَحْمِيهِ وَيَسْتَغْلِيهِ فِي زَمَنِ الْأَمْنِ » ، ثُمَّ قَالَ : « لَوْ قُدِّرَ
أَنْكُمْ لَسْتُمْ حُكَّامَ الشَّامِ وَلَا مَلُوكَهُ ، وَاسْتَنْصَرَكُمْ أَهْلُهُ ، وَجِبَ
عَلَيْكُمْ النَّصْرُ ؛ فَكَيْفَ وَأَنْتُمْ حُكَّامُهُ وَسُلَاطِينُهُ ، وَهُمْ رِعَايَاكُمْ

(٢) تَارِيخُ ابْنِ الْوَرْدِيِّ ج ٢ : ٢٨٧ - ٢٨٨ ، وَرَاجِعُ ابْنِ كَثِيرٍ ج ١٤ : ٧ .

وااتم مستولون عنهم » . وقوى جاشهم وضمن لهم النصر
هذه الكرة ، فخرجوا الى الشام وكان الظفر والنصر^(١) .

ويصف ابن رجب هذه السفارة التي نجحت نجاحا عظيما
بقوله : وقد سافر الشيخ على البريد الى الديار المصرية يستنفر
السلطان عند مجيء التتر سنة من السنين ، وتلا عليهم آيات
الجهاد ، وقال : « ان تخليتم عن الشام ونصرة أهله والذب
عنهم ، فان الله تعالى يقيم لهم من ينصرهم غيركم ، ويستبدل
بكم سواكم » . وتلا عليهم قوله تعالى : « وان تتولوا يستبدل
قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » ، وقوله تعالى : « الاتنفروا
يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ، ولا تضره شيئا » .
وبلغ ذلك الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد ، وكان هو
القاضي حينئذ ، فاستحسن ذلك وأعجبه هذا الاستنباط ،
وتعجب من مواجهة الشيخ للسلطان بمثل هذا الكلام^(٢) .

٣ - ولم يكتف الشيخ بالعمل الدائب على تحريض الناس
والسلطان والأمراء في مصر والشام على القتال ، بل نراه سنة
٧٠٢ يلقي بنفسه في الميدان ، وذلك في واقعة « شقحب » التي
جمع فيها التتار جموعهم واستعدوا لها بكل قواهم ، وكان
بسبب ذلك أن بلغت القلوب الحناجر وزلزل الناس زلزالا
شديدا .

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ١٥

(٢) الطبقات ، ج ٢ : ٢٩٥ - ٢٩٦ ، وراجع أيضا فوات الوفيات ، ج ١ :

٥١ ، شلرات الذهب ، ج ٥ : ٤٥٥ في حوادث سنة ٧٠٠

في هذه الموقعة شهد ابن تيمية القتال بنفسه ، وقاتل فيها هو وجماعة من أصحابه .، وكانت في رمضان من العام المذكور ، وانتهت بنصر الله المسلمين نصرا مؤزرا ، وقتل فيها من التتار خلق كثير لا يعلم عدتهم الا الله بحيث لم يسلم منهم الا القليل ، واستقرت القلوب بهذا الفتح العظيم والنصر المبارك الكبير ، وأقبل الناس على الشيخ بالتهنئة والدعاء بما يسر الله على يديه من الخير الكثير .

وذلك - كما يذكر ابن كثير ^(١) بأن العسكر الشامي ندبه الى السير الى السلطان يستحثه على السير الى دمشق بعد أن كاد يرجع الى مصر ، ففعل ذلك وجاء هو واياه الى المدينة ، ثم سأله السلطان أن يقف معه في المعركة ، فقال : السنة أن يقف الرجل تحت راية قومه ، ونحن من جيش الشام لا تقف الا معهم .

ثم أخذ يحرض السلطان على القتال ، وبشره بالنصر ، وجعل يحلف بالله الذي لا اله الا هو انكم لمنصورون عليهم ، فيقول له الأمراء : قل ان شاء الله ، فيقول : ان شاء الله تحقيقا لاتعليقا .
الله أكبر ، والعزة له تعالى ولرسوله وللمؤمنين ، ما أكبر هذه الثقة بالله التي ملأت قلب ابن تيمية وفاضت على كل من حوئه من المجاهدين المقاتلين ! انها ثقة المؤمن الصادق القول في ربه القوى العزيز ، فكأنه كان يستشف الغيب من ستار رقيق .

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ٢٥ - ٢٦

ولم لا ؟ والله لن يخلت وعده ، وقد وعد في كتابه العظيم عباده المؤمنين بالنصر اذ قال : « وكان حقا علينا نصر المؤمنين » وقال : « انا لتنصر رسبلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا » ، ومن أوفى بعهده ووعدده من الله !

أثره في هذا الجهاد :

نكتفى بهذه المواقف لابن تيمية في جهاد التتار بنفسه ، فهذه المواقف كثيرة نستطيع أن نعد منها لا أن نعددها كلها ، ونعتقد - ويؤيدنا التاريخ والواقع فيما نعتقد - أن أثر الشيخ تعظيم كان كبيرا وفعالا في هذه الناحية .

فقد رأينا كيف كانت هزيمة التتار الساحقة ، وبخاصة في موقعة « شقحب » ، نتيجة لسعيه المشكور في جمعه جيش مصر مع جيش الشام في الميدان ، ولتحريضه الدائب للسلطان والأمراء والناس جميعا على الثبات والثبات للعدو الداهم العظيم البأس والخطر .

ونرى سنة ٦٩٩ التتار يقترئون من دمشق فتزايد فزع الأهلين ، وطلب سيف الدين قبجق من نائب القلعة تسليمها لهم فأبى ، ثم تكلم معه أعيان البلد في ذلك فأبى أيضا وصمم على ترك تسليمها اليهم وفيها عين تطرف ، ونحن نقول : لماذا وقف نائب القلعة هذا الموقف المجيد ؟

ذلك ما يجيب عنه ابن كثير في تاريخه اذ يقول : ان الشيخ تقي الدين أرسل الى نائب القلعة يقول له : ذلك ، لو لم يبق

فيها الاحجر واحد فلا تسلمهم ذلك إن استطعت ! وكان في ذلك مصلحة عظيمة لأهل الشام ، فان الله حفظ لهم هذا الحصن والمقل الذي جعله الله حرزا لهم ^(١) .

وقصارى القول ، ان الله « أحيأ به الشام ، بل والاسلام بعد أن كان ينثم بتثبيت أولى الأمر لما أقبل حزب التتار والبغى في خيلائهم ، فظننت بالله الظنون ، وزلزل المؤمنون ، واشرب النفاق وأبدى صفحته » كما يقول الحافظ الذهبي في ترجمته له في معجم شيوخه ^(٢) .

وذلك لأن الله فطر قلوب الناس والملوك والأمراء على طاعته والاتقياد له في أغلب الأمر ، لأن تأثيره عليهم كان قويا عظيما . فقد كان ايمانه بالله وبمايقول مددا ضخما لقوة تأثيره ، كما كان لتكوينه الجسمى والعقلى ما يجعله مهيبا مسموع الكلمة .

فقد ذكر الذين رأوه ووصفوه أنه كان قوالا بالحق نهاء عن المنكر ، ذا سطوة واقدام وعدم مداراة ، كما كان أبيض شديد سواد الرأس واللحية قليل الشيب ، شعره الى شحمتى أذنيه ، عيناه لسانان ناطقان ، ربة بين الرجال ، جهورى الصوت فصيح اللسان ، مع فرط ذكاء وسيلان ذهن .

كل هذا ، وما اليه من سائر خلاله وصفاته العقلية والخلقية

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ٧ - ٨

(٢) طبقات ابن رجب ، ج ٢ : ٣٩٠

جعل لكلامه ومواقفه التأثير القوى والعاقبة الطيبة ، حتى نصر الله به الجيش ، وأعز به الاسلام والمسلمين .

كفاحه الظلم :

نتقل بعد ذلك الى مواقفه المحموددة القوية ضد الظلم والظالمين ، وضد البدع والمنكرات وأصحابها والمتشيعين لها ، وقد فطره الله تعالى على ما علمنا من الجهر بالحق لا يخاف فيه لومة لائم ، كما كان شديدا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل الجاد لازالته .

كان لشيخ الاسلام من الايمان والشجاعة والتأسي برسول الله وصحابته ، ومن الأخلاق الرفيعة القوية ، ما يجعله لا ينام على ظلم ولا ينيم الظالم مهما يكن بأسه شديدا ، وذلك لما رواه سيدنا أبو بكر أنه سمع الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ، أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه » .

كما كان له من ذلك كله ما يجعله لا يرى الوقوف على انكار المنكر بلسانه ، فان هذا هو أضعف الايمان كما جاء في الحديث ، بل هو يعمل بقوة لانكاره باللسان ثم باليد ان لازم الأمر .

وهو في هذا يتأسي بالرسول صلى الله عليه وسلم اذ يقول : « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم » .

والباحث في كتب التاريخ: وائتراجهم يجد الكثير من مراقبه
ابن تيمية لله في هذه الناحية ، ولكننا نكتفي هنا بذكر القليل
منها مما يدل دلالة كافية قوية على ما نريد .

١ - يذكر ابن شاکر الکتبی ، على سبيل التمثيل
بشجاعته وعمله على رفع الظلم ، أن رجلا من الناس شكاه اليه
من ظلم نزل به من قتلوا بك الكبير ، وكان هذا فيه جيروت
ويأخذ أموال الناس غصبا ، فدخل عليه الشيخ غير هباب ولا
وجل وتكلم معه فيما جاء به اليه ، فقال له قتلوا بك :

أنا كنت أريد أن أجيء اليك لأنك عالم زاهد ، يعني
الاستهزاء به ، فقال له الشيخ : موسى كان خيرا مني : وفرعون
كان شرا منك ، وكان موسى يجيء الى باب فرعون كل يوم
ثلاث مرات ويعرض عليه الايمان^(١) .

٢ - وفي ابان اشتداد الحال مع التتار ، ووجوب التقرب
الى الله بالطاعات والبعد عن المنكرات حتى يكونوا أهلا لنصره
كان كثير من الناس لا يزانون مصرين على عاداتهم الخبيثة من
الاتجار بالخمر وفتح الخمارات ، وكان ذلك خليقا بأن يثير
المؤمنين الصادقين وعلى رأسهم الشيخ العظيم ابن تيمية .

ولهذا يذكر ابن كثير في حوادث سنة ٦٩٩ أنه في السابع
عشر من رجب دار الشيخ تقي الدين رحمه الله وأصحابه على
الخمارات والخانات ، فكسروا أواني الخمر وأراقوها ،

(١) فوات الوفيات ، ج ١ : ٥٢ - ٥٤

وعزّروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش ، ففرح الناس بذلك .

ولعل شدة ابن تيمية في هذه الناحية ، وتكرر ذلك منه ، قد أثار ضده جماعة من شائثيه ، فثار بعضهم وشكوا منه بأنه يقيم الحدود ويعزر الناس على ما يرى ، ولكن الأمر سكن بعد أن تكلم هو أيضا في شكاتهم وبين لهم أنه محق وأنهم مخطئون ^(١) .

٣ - وكان من الطبيعي أن يكون للشيخ أنصار يؤازرونه على إزالة المنكرات وقتال المفسدين ، عملا بقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » .

ولذلك نرى أنه في شوال سنة ٧٠٠ يخرج ومعه خلق كثير لقتال ناحية جبال الجرد وكسروان بسبب فساد نيتهم وعقائدهم وضلالهم ، لممالأتهم التتار حين كانوا ينتصرون . فلما وصلوا إلى بلادهم جاء رؤساؤهم إليه معتذرين ، فاستتابهم وبين لهم الحق : فحصل بذلك خير كثير واقتصار كبير على أولئك المفسدين ^(٢) .

ومن المعروف أن الشيخ كان شديد الانكار للتوسل بغير الله الواحد الأحد ، وشديد الانكار أيضا لتقديم شيء من

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ - ٢١ في حوادث سنة ٧٠١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢

شعائر العبادة والتقديس لغيره تعالى ؛ ولهذا نراه في شهر رجب سنة ٧٠٤ يروح الى مسجد التاريخ ، ويأمر أصحابه ومفهم حجارون بقطع صخرة كانت هناك بنهر « قلو ط » تزار وينذر الناس لها ، فقطعها وأراح الله المسلمين منها ومن الشرك بها كما يقول ابن كثير ^(١) .

ويظهر أن ابن تيمية كان وحده رأس القائمين بتغيير المنكر باللسان ، وبأيد ان وجب الأمر ، فانه في تلك السنة نفسها — على ما يذكر ابن كثير — أحضر اليه شيخ كان يلبس دلقا كبيرا متسعا جدا يسمى المجاهد ابراهيم القطان ، فأمر بحلق شعره وتقليم أظافره وكان ذلك طويلا جدا ، وحفّ شاربه المسبل على فمه المخالف للسنة .

وقد فعل به ذلك كله ، ثم استتابه من فاحش القول الذي كان يصدر عنه ، ومن أكل ما يغير العقل من الحشيشة ، ومن كل ما لا يجوز من سائر المحرمات .

٥ — وأخيرا نشير الى خروج الشيخ الأكبر في أوائل شهر المحرم من سنة ٧٠٥ الى بلاد الجرد والرفض واليتامنة ، وتبعه نائب السلطنة جمال الدين الأقرم بنفسه ، فنصرهم الله عليهم ، وأبادوا كثيرا منهم ومن فرقتهم الضالة ، ثم عاد نائب السلطنة في صحبة الشيخ الى دمشق .

وقد كان لحضور الشيخ هذه الغزوة بنفسه أثر فعال في

(١) راجع أيضا جلاء العينين ص ٦ ، حيث نقل المؤلف هذا عن ابن كثير .

النصر ، وأبان فيها ما هو معروف عنه من العلم والشجاعة ،
وكان منها خير كثير (١) .



وبعد ! انى أكتب هذه الكلمات موقنا بأن ابن تيمية لم يكن
مؤمنا حقا قويا فحسب ، ولا ذا شخصية عارمة فحسب ، ولكنه
كان مع ذلك كله يشعر شعورا بالغ المدى بالمسئولية التى ألحها
الله على عاتقه باعتباره رجلا مسلما عربيا ، وباعتباره من العلماء
بدين الله وشريعته الذين يراهم الناس موضع الأسوة والقدوة .

ان هذا الشعور القوى بما عليه من مسئوليات هو مفتاح
شخصيته فى رأينا ، هذه الشخصية التى جعلته يأتى بالعجب
العجاب فى زمنه ، فصار من الخالدين على مر الزمان .

ان احساسه بما عليه من مسئولية باعتباره ابنا من أبناء
الاسلام والعروبة ، جعله يجاهد بنفسه فى حرب التار لتحرير
الوطن الكبير منهم ، ودفع شرمهم عن الاسلام والمسلمين ،
وبذلك كان فعالا لا واعظا قولا فقط كما هو شأن الأكثرية
الكاثرة من رجال الدين هذه الأيام !

وان احساسه بما فرض الله من مسئوليات - باعتباره عالما
من علماء الدين ، والعلماء ورثة الأنبياء - فى بيان الدين
والحفاظ عليه ، ألقى على كتفيه تبعات ثقالا قام بها خير قيام

(١) ابن كثير ، ج ٤ ، ٢٥٠ .

على ما رأينا ، أو على ما سنرى في فصول البحث القادمة ان شاء الله تعالى .

٣ - خصومه ، محتته ، وفاته

رأينا الشيخ ابن تيمية فارسا مجليا في حرب التتار يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، ويقذف بها في المعارك في سبيل الله والوطن والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ، حتى كتب الله النصر للعرب والمسلمين .

ورأيناه مع ذلك على رأس الذين يعملون بالسنتهم وأيديهم لاقامة دين الله ونصر سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فهو يحارب البدع وأصحابها ، والظلم ومقترفيه ، والمنكر على كافة ضروبه . يحارب ذلك كله بكل سبيل ، ولا يألو جهدا .

والآن نراه فارسا يصول ويجول في حلبة صراع أخرى مع خصوم أشداء أجمعوا أمرهم على عداوته ومناوأته ؛ صراع لم يخمد أواره وينقشع غباره الا بوفاته ولحاقه بربه الذي يعلم السر وأخفى .

خصومه :

كان خصومه في هذا الصراع المستميت من الفقهاء والمتصوفة ، وهو الذي خلقهم بصراحته وجبرأته ، وبذهابه الى آراء لم تؤثر عن الفقهاء السابقين ، وارساله كلمات أحجم عن

التصريح بمثلها الأولون والآخرون ، ومست بعض ما يعدّه
القوم مقدسات لا يجوز المساس بها ، بل ينبغي أن تظل هكذا
أبد الأبدين .

وهذه الأسباب التي جلبت على ابن تيمية خصومات
كثير من معاصريه من الفقهاء وأصحاب الحديث وغيرهم ، قد
عرفها وأحصاها كثير من عارفي الشيخ ومحبيه ومقدّريه ، وفي
هذا يقول ابن رجب وهو يتحدث عن الشيخ عماد الدين
الواسطي واجلاله وتعظيمه لابن تيمية :

ولكن كان هو وجماعة من خواص أصحابه ربما أنكروا من
الشيخ كلامه في بعض الأئمة الأكابر الأعيان ، وفي أهل التخلّي
والانقطاع (يريد الزهاد والمتصوفة) ونحو ذلك ؛ وكان الشيخ
رحمه الله لا يقصد بذلك إلا الخير والانتصار للحق .

وطوائف من أئمة أهل الحديث وحفاظهم وفقهائهم كانوا
يحبون الشيخ ويعظمونه ، ولم يكونوا يحبون له التوغّل مع
أهل الكلام ولا الفلاسفة ، كما هو طريق أئمة أهل الحديث
المتقدمين كالشافعي وأحمد ...

وكذلك كثير من العلماء ، من الفقهاء والمحدثين والصالحين
كرهوا له التفرّد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على
من شذّ بها ، حتى أن بعض قضاة العدل من أصحابنا (يريد
الفقهاء الحنابلة) منعه من الافتاء ببعض ذلك ^(١) .

(١) طبقات ابن رجب ، ج ٢ : ٢٩٤ .

ثم يذكر ابن رجب بعد هذا ، وهو ينقل عن الذهبي بعض
ماقاله فيه : ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية ، واحتج
لها ببراهين ومقدمات وأمور لم يسبق اليها ، وأطلق عبارات
أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا ، وجسر هو عليها .
حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياسا لا مزيد
عليه ، وبدعوه وناظروه وكابروه ، وهو ثابت لا يدهن ولا
يمارى ، بل يقول الحق المرء الذى أدّاه اليه اجتهاده ...
فجرى بينه وبينهم حملات حربية ، ووقعات شامية مصرية ،
وكم من نوبة قد رموه عن قوس واحدة فينجيه الله ؛ فانه دائم
الابتهاال ، كثير الاستغاثة والاستعانة به ، قوى التوكل ،
ثابت الجأش ، الى آخر ما قال .

ولعل من الحق علينا هنا أن نضيف الى تلك الأسباب التى
خلقت هذه الخصومات ، سببا آخر نحس آثاره فى كل عصر ،
وهو داء الحسد الذى اذا تملك قلب انسان أفسده وأعمى
بصيرته ، وجعله لا يبغي لخصمه الا الشر والأذى ، ولهذا أمرنا
الله أن نتعوذ من الحسد والحاسدين فى سورة من قصار المفضل .
ومهما يكن ، فان الشيخ العظيم لم يكن يبالى شيئا من
ذلك كله ، بل كان يصدع بالحق الذى أدّاه اليه اجتهاده وان
كان مرا ، متوقع الأذى ويقبله راضيا محتسبا ، وفى هذا يصدق
عليه قول الشاعر العربى المؤمن :

ولست أبالى حين أقتل مسلما
على أى جنب كان فى الله مصرعى

مواقف ومحن :

كان ابن تيمية على ما عرفنا بحرا زاخرا بالعلوم العديدة المختلفة ، وكان في جميع علومه ومباحثه مجتهدا حر الرأي لا يتقيد الا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ ومن ثم ، ظهر بأراء شذء بها في رأى معاصريه من الفقهاء والعلماء ، فوققوا دونه فيها ونالوه بالأذى من أجلها ، وظاهرهم في بعض مواقفهم رجال من ذوى الجاه والسلطان .

ومن هذه الآراء ما هو في الفقه ومنها ما هو في العقيدة الدينية وعلم الكلام ، ومنها ما هو في التصوف والفلسفة بصفة عامة التى كان يعاديه عداا شديدا . ومن ذلك ، كان خصومه عديدين ، وكانت له مواقف كثيرة معهم ، وتنج عن هذا ضروب من المحن والشدائد حاقت به حتى انتهى الأمر بوفاته وهو معتقل مسجون .

ونحن لا نتعرض هنا لكل مواقفه مع خصومه ، ولا لكل آرائه التى خالفه فيها معاصروه ، فربما تناولنا هذا فيما بعد في القسم الخاص بفقهه وآرائه في علم الكلام والفلسفة والتصوف وغير هذا كله من العلوم والدراسات .

وحسبنا أن تناولنا في هذا الفصل بعض المسائل الهامة التى كان له في كل منها موقف مع خصومه ، وبخاصة التى كان لها أكبر الأثر فيما أصيب به من محن قابلها بالصبر والرضا حتى لحق بالرفيق الأعلى .

١ - يذكر صاحب فوات الوفيات^(١) أن الشيخ العظيم أُملى سنة ٦٩٨ المسألة المعروفة بالحموية في قعدة بين الظهر والعصر ، وهي رسالة أجاب بها عن سؤال ورد من « حماة » في الصفات ، وجرى له بسببها محنة ولكن الله نصره وأذل أعداءه .

والواقع أن مسألة صفات الله تعالى ، التي وصف بها ذاته في القرآن ، أثارت وما تزال تثير خلافا وجدلا كثيرا بين رجال علم الكلام .

مثلا ، يقول الله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، ويقول : « وجاء ربك والملك صفا صفا » ، ويقول : « يد الله فوق أيديهم » . فهل هذه الآيات تدل على أنه تعالى استوى حقا على العرش ، وأنه يجيء وينتقل ، وأن له يدا ، مع ما في القول بذلك من التجسيم أو التشبيه ؟ .

أو يجب تأويل الآية الأولى بأن المراد أنه استولى على العرش ، والثانية بأنه جاء أمرنا ، والثالثة بأن قدرته فوق قدرة البشر جميعا ، وبهذا التأويل نبعد الله سبحانه وتعالى عن شبهة التجسيم وعن مشابهة المخلوقات ؟ .

يرى علماء السلف رضوان الله عليهم بأن عليتنا أن نؤمن بما جاء في القرآن من هذه الصفات دون تأويلها لأن تأويلها وبيان المراد منها حقا فوق طاقتنا ، مع الاعتقاد في الوقت نفسه بتنزيه الله عن مشابهته لبعض ما خلق .

ويرى المتأخرون من رجال علم الكلام ، وبخاصة الأشاعرة

(١) الجزء الأول ، ص ٥٠ - ٥١ .

منهم ، وجوب تأويل هذه الآيات وأمثالها على النحو الذى ذكرناه أو ما يشبهه ، وبهذا السد باب التجسيم والتشبيه عن الله سبحانه وتعالى .

وقد كان شيخ الاسلام سلفيا فى كل آرائه ، فاتهم بلا حق بأنه يرى رأى المجسمة أو المشبهة ، وأثار خصومه الناس وبعض السلاطين والأمراء عليه بسبب آرائه فى هذه المسألة التى جاءت فى الرسالة الحموية ، فكانت فتنة ومحنة نجّاه الله منها كما ذكرها صاحب فوات الوفيات .

ويسط ابن كثير القول قليلا فى هذه المسألة ، فيذكر أنه فى أواخر دولة الملك المنصور لاجين السلحدارى قام على ابن تيمية جماعة من الفقهاء وأرادوا أن يحضر الى مجلس القاضى الحنفى جلال الدين ، ولكنه أبى أن يحضر ، فشنعوا عليه بالمناداة فى البلد ضد رأيه الذى أبانه فى الرسالة الحموية .

ولكن أحد الأمراء انتصر له وأرسل يطلب من قالوا ضاه فاختنفى الكثيرون منهم ، كما ضرب بعض من نادوا عليه فسكت الباقون وسكنت الفتنة .

ثم اجتمع الشيخ بالقاضى امام الدين وعنده جماعة من العلماء والفضلاء ، وبحثوه فى الرسالة وناقشوه فى مواضع منها ، فأجاب الشيخ عما سألوه بما أسكتهم بعد كلام كثير ، وكان القاضى امام الدين معتقده حسنا ومقصده صالحا ^(١) .

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ٤ . وراجع ايضا ، طبقات ابن رجب ، ج ٢ : ٢٩٦ .

٢ — على أن خصومه لم يتركوه هادئاً ، واستعدوا عليه
ذوى السلطان متخذين عقيدته والظعن فيها لذلك سبباً يتذرعون
به للنيل منه ، وفي هذا يقول ابن رجب :

ثم امتحن سنة ٧٠٥ بالسؤال عن معتقده بأمر السلطان ،
فجمع نائبه القضاة والعلماء بالقصر ، وأحضر الشيخ وسأله عن
ذلك ، فبحث الشيخ من أحضر من داره « العقيدة الواسطية » ،
فقرءوها في ثلاثة مجالس ، وحاققوه وبحثوا معه ، ووقع الاتفاق
بعد ذلك على أن هذه عقيدة سنيّة سلفية ، فمنهم من قال ذلك
طوعاً ومنهم من قاله كرها .

وورد بعد ذلك كتاب من السلطان فيه : انما قصدنا براءة
ساحة الشيخ ، وتبين لنا أنه على عقيدة السلف ^(١) .

وهنا نذكر أن هذه العقيدة الواسطية نشرت مرات كثيرة ،
وآخر نشرة لها سنة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م بمطبعة المدنى
بالقاهرة ، ومن الخير أن نأتى هنا ببعض افتتاحه لها ، وذلك اذ
يقول رحمه الله تعالى :

أما بعد ، فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة الى قيام
الساعة ، أهل السنة والجماعة ، وهو الايمان بالله وملائكته وكتبه
ورسله ، والبعث بعد الموت ، والايمان بالقدر خيره وشره .

ومن الايمان بالله الايمان بما وصف به نفسه في كتابه ، وبما
وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف

(١) الطبقات ، ج ٢ : ٢٩٦ . وراجع تفصيل هذه الواقعة وتلك المجالس في
البداية والنهاية ، ج ١٤ : ٣٦ — ٣٧ .

ولا تعطيل ، ولا تكيف ولا تمثيل . بل تؤمن بأن الله سبحانه
« ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » ؛ فلا ينفون عنه ما
وصف به نفسه ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا يُلحدون
في أسماء الله وآياته ، ولا يَكَيّفون ولا يمثّلون صفاته بصفات
خلقه .

لأنه سبحانه لا سَمِيَّ له ، ولا كَتَفَوَ له ، ولا نِدَ له ،
ولا يقاس بخلقه ، سبحانه وتعالى . فانه أعلم بنفسه وبغيره ،
وأصدق قيلا وأحسن حديثا من خلقه ، ثم رسله صادقون
مصدقون ، بخلاف الذين يقولون عنه ما لا يعلمون ^(١) .

٣ — على أن الخصومة تجددت ثانيا في السنة نفسها ،
أي سنة ٧٠٥ ، وإن اختلف الخصوم هذه المرة ، فقد كانوا هم
رجال الطائفة الأحمدية من أهل الطرق الذين يموّهون على
الناس بما يزعمون كرامات لهم ، ومن هذه الكرامات أنهم
يدخلون النار ولا تمسهم بأذى .

وكان الفارس المتهم المشكوك منه هو نفسه ابن تيمية
الذي لا تفوت عليه هذه الحيل ، والذي لا يجامل ولا يداهن ،
بل يقف دون البدع والدجّالين صريحا شجاعا لا يخاف في
قول الحق لومة لأثم .

ففي جمادى الأولى من هذا العام حضر جماعة من هذه

(١) وهي رسالة لطيفة قرابة ثلاثين صفحة من القطع المتوسط ، وتدل على
سلامة عقيدة صاحبها ، والتزامه في صفات الله ما جاء به القرآن والسنة ، ومع
هذا يتهم بالزيف في العقيدة !

الطائفة الى نائب السلطنة وحضر الشيخ ابن تيمية ، ، فسأل الأولون من نائب السلطنة بحضرة الأمراء - كما يقول ابن كثير ^(١) - أن يكفّ الشيخ عنهم وأن يتركهم وحالهم ، فقال الشيخ :

هذا ما لا يمكن ، ولا بد لكل أحد أن يدخل تحت الكتاب والسنة قولاً وفعلًا ، ومن خرج عنهما وجب الانكار عليه . ومن أراد منهم أن يدخل النار منهم فليدخل أولاً الحمام ويغسل جسده جيداً ، ثم يدخل الى النار بعد ذلك ان كان صادقاً .

ولو فرض أن أحداً من أهل البدع دخل النار بعد أن يغتسل ، فإن ذلك لا يدل على صلاحه ولا على كرامته ، بل حاله من أحوال الدجاجلة المخالفة للشرعية اذا كان صاحبها على السنة ، فما الظن بخلاف ذلك !

وهنا ابتدر شيخ منهم وقال : نحن أحوالنا انما تنفق عند التتار وليست تنفق عند الشرع ؛ فضبط الحاضرون عليه تلك الكلمة ، وكثر الانكار عليهم من كل أحد .

ثم انتهى الحال على أن يخلعوا أطواق الحديد من رقابهم ، وأن من خرج عن الكتاب والسنة ضربت عنقه .

وكان من أجل ذلك أن كتب الشيخ جزءاً في هذه الطريقة ، وبنين فيه أحوالهم ومسالكتهم وتخيلاتهم ، وما فيها من مقبول

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ٣٦ .

ومردود بالكتاب ، وأظهر الله السنة على يديه ، وأحمد بدعتهم
وباطل ما كانوا يعملون .

٤ — وتقوم الفتنة مرة ثالثة بشأن عقيدته في هذه السنة
نفسها ، بحيث يصح لنا أن نسميها « سنة المحنة » أو « سنة
المحن المتتابعة » . وذلك أنه في أوائل رمضان من هذه السنة
ورد الى دمشق كتاب من السلطان يحمل ابن تيمية الى القاهرة .
للكشف عما كان منه ، فتوجه اليها على البريد وخرج معه خلق
كثير من أصحابه باكين خائفين عليه من أعدائه .

وكان من نائب السلطنة ابن الأفرم أن أشار عليه — كما
يذكر ابن كثير^(١) بعدم الذهاب الى مصر ، وقال له : أنا أكتب
السلطان في ذلك وأصلح القضايا . فاعتذر الشيخ عن عدم
قبول هذه المشورة ، وذكر له أن الخير في الذهاب الى مصر ،
وأن في ذلك مصالح كثيرة .

فلما جاءت لحظة السفر الى مصر ازدحم الناس لوداعه
ورؤيته ؛ « وهم بين بكاء وحزين من أجله ، ومتفرج ومتنزه ،
ومزاحم متغال فيه » ، كما يقول ابن كثير . ووصل الشيخ الى
القاهرة في الثاني والعشرين من رمضان ، وعقد له غداة يوم
وصوله مجلس بالقلعة اجتمع فيه القضاة وأكابر الدولة ، وأقيم
الشمس بن عدنان مدعيا احتسابا ، ثم أخذوا في التحقيق معه .
وهنا ينبغي أن نشير الى ما ذكره ابن رجب بشأن هذه

(١) البداية والنهاية ، ج ١٤ : ٢٧ - ٢٨ .

المسألة (١) ، وهو أن المصريين هم الذين دبروا الحيلة في أمر الشيخ ، ورأوا أنه لا يمكن البحث والجدل معه ، وأجمعوا أمرهم على أن يعقد له مجلس ويدّعى عليه فيه وتقام عليه الشهادات .

وكان القائمون في ذلك منهم بيبرس الجاشنكير الذي صار سلطانا فيما بعد (٢) ، ونصر المنبجى وكان خصما للشيخ لأكثر من سبب شديد المراس ، وابن مخلوف قاضى المالكية .

ومهما يكن من أمر ، فقد عقد المجلس لمحاكمته ، وادّعى عليه المدعى بأنه يعتقد أن الله على العرش حقيقة ، وأنه يشار إليه بالإشارة الحسية ، وأنه يتكلم بحرف وصوت ، ثم قال : أطلب التعزير على ذلك التعزير البليغ ، يشير الى القتل على مذهب مالك .

فقال القاضى ابن مخلوف : ما تقول يا فقيه ؟ فأخذ في حمد الله والثناء عليه ، فقليل له : أسرع ، ما جئت لتخطب ، فقال : أأمنع من الثناء على الله تعالى ! فقال القاضى : أجب ، فقد حمدت الله تعالى ، فسكت الشيخ ، فقال : أجب .

فقال الشيخ له : من هو الحاكم فى ؟ فأشاروا : القاضى هو الحاكم ، فقال الشيخ لابن مخلوف : أنت خصمى فكيف تحكم

(١) راجع الطبقات ، ج ٢ : ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(٢) كان المنبجى شيخ بيبرس الجاشنكير حاكم مصر ، كما كان متصوفاً من

أنصار مذهب الاتحاد والخلول كما يقول ابن كثير .

فيء ! وغضب . فأقيم الشيخ ومعه أخواه ، ثم ردد وقال رضيت أن تحكم فيء ، فلم يمكن من الجلوس .

ويقال إن أخاه شرف الدين ابتهل الى الله ودعا عليهم في حال خروجهم ، فمنعه الشيخ وأمره أن يقول : اللهم هب لي نورا يهتدون به الى الحق !

ونعتقد نحن أنه رحمه الله كان يتأسى فيما أمر به أخاه بقوله صلى الله عليه وسلم وقد اشتد اعراض قریش وأذاهم له : « اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون » .

وكان بعد هذا أن حبسوه في برج أياما ثقل بعدها ليلة عيد الفطر الى السجن المعروف بالجب ، وتلا ذلك ارسال كتاب سلطانى الى الشام بالطعن عليه والخط منه والزام الناس — وبخاصة أهل مذهبه — بالرجوع عن عقيدته والا كان العزل والحبس مصيرهم ، ونودى بهذا في الجامع والأسواق .

وكان من الطبعى بعد ذلك أن ينال الحنابلة بمصر والشام أذى كثير ، حتى حبس بعضهم ، وأخذ خطوط بعضهم بالرجوع عن العقيدة التى حوكم الشيخ وعوقب بالحبس هو وأخوه شرف الدين من أجلها ، كما جرت فتن كثيرة بسببها .

ولبت في السجن عاما وبضعة أشهر ، ورفض الافراج عنه على أن يرجع عن بعض عقيدته ، حتى اذا كان شهر ربيع الأول سنة ٧٠٧ حضر حسام الدين مهنا بن عيسى أمير العرب الى مصر ودخل السجن وأخرج الشيخ بنفسه بعد أن استأذن

في ذلك ، وعقدت له مجالس حضرها أكابر الفقهاء وانتهت على خير كما يقول ابن رجب ^(١).

ولكنه بعد اطلاقه رفض العودة الى دمشق ، وأقام بالقاهرة يقرئ العلم على عادته ويتكلم في الجوامع والأماكن العامة ، ويجتمع عليه الناس للافادة منه .

٥ — على أنه لم يخرج من السجن الا ليعود اليه في العام نفسه بسبب شكاية تقدم بها الصوفية في شهر شوال ضده الى القاضي (أو الحاكم كما جاء في بعض النصوص) ، وذكروا في شكائتهم أنه يحمل على ابن عربي وغيره من أعلام التصوف ^(٢) وبعد سماع كلام الشيخ قال بعض الحاضرين انه ليس عليه في هذا شيء .

ولكن الدولة لم ترض بهذا (أغلب الظن أن ذلك كان بإشارة الشيخ نصر المنبجي عدو ابن تيمية ، والذي كان له التأثير الكبير على الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير) فخيّر بين أشياء ، وهي — كما يقول ابن رجب الإقامة بدمشق أو بالاسكندرية بشروط أو الحبس ، فكان أن اختار الحبس مؤثرا له على قبول تلك الشروط .

(١) راجع البداية والنهاية ج ١٤ : ٥ ، ففيه زيادة تفصيل عن تصميم

الشيخ على موقفه وتحرير نائب السلطنة والفقهاء والقضاة في أمره .

(٢) نقول ان ابن عربي هو صاحب مذهب « وحدة الوجود » الذي لا يتفق

مع عقل أو دين ، وقد بيننا هذا المذهب ورددنا على الفكرة التي أنبنى عليها في كتابنا

« فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية » .

الا أن أصحابه رغبوا اليه في السفر الى دمشق ملتزماً :
ما شرطوه عليه ، فأجابهم وركب فعلاً متوجها اليها ، الا أنه
صدر الأمر برده فرد في الغد الى القاهرة وحضر عند القاضي ،
ف قيل له : ما ترضى الدولة الا بالحبس ، الا أن أحداً من القضاة
لم يجرؤ على الحكم عليه لأنه ما ثبت عليه شيء .

ولما رأى الشيخ تحيرهم بين الحق وبين ما تريده الدولة ،
قال : أنا أمضى الى الحبس وأتبع ما تقتضيه المصلحة ، فأرسل
الى حبس القاضي المعروف ، واستمر فيه على عادته من التعليم
والافتاء في الفتاوى المشكلة التي تأتيه من الأمراء وأعيان
الناس ، وكان أصحابه يدخلون عليه كلما أرادوا .

وحينئذ لم يجدوا بداً من اخراجه الى الاسكندرية ، وبقي
في حبس بها مدة سلطنة الملك المظفر بيبرس الجاشنكير ، فلما
عاد الملك الناصر محمد بن قلاوون الى السلطنة ، أمر بإحضار
الشيخ الى القاهرة في شوال سنة ٧٠٩ وأكرمه اكراماً زائداً ،
وقام اليه وتلقاه في مجلس حفل بالقضاة المصريين والشاميين
وأعيان الدولة .

ثم استشاره في خصومه اذ كان همّ بقتل بعضهم فصرفه
عن ذلك وأثنى عليهم ، وكان ابن مخلوف المالكي يقول :
ما رأينا أفتى (من الفتوة والمروءة) من ابن تيسية ؛ سعينا في
دمه ، فلما قدر علينا عفا عنا ^(١) .

(١) راجع طبقات ابن رجب ج ٢ : ٣٩٨ - ٤٠٠ ، البداية والنهاية ج ١٤ :
٤٥ وما بعدها ، وفوات الوفيات ج ١ : ٥١ - ٥٢ حيث ذكر ذلك بإيجاز .

واستمر الشيخ بالقاهرة على ما أخذ نفسه به من الاشتغال
بالعلم والفتوى ، والناس والأمراء والجند يترددون عليه ،
وكذلك الفقهاء الذين أخذ بعضهم في الاعتذار اليه ، ثم عاد
الى دمشق بعد غيبته عنها أكثر من سبع سنين ، وكان هذا
سنة ٧١٢ .

٦ - لبث الشيخ بعد أن عاد الى دمشق بضع سنين
لا يزعبه خصومه ، فتفرغ لنشر العلم والتأليف والافتاء ،
ولكنه تكلم في مسألة الحلف بالطلاق وهي من المسائل الفقهية
التي تفرد في عصره بالقول بها ، ورأيه أنه لا يقع الطلاق بالحلف
به بدل الحلف بالله ، ولكن على الحالف اذا حنث في يمينه كفارة
اليمين المعروفة في القرآن ، كما كان رأيه أن الطلاق الثلاث
بلفظ واحد لا يقع به الا مطلقا واحدة رجعية .

ولكن القوم وجدوا الأمر خطيرا ، فان الحلف بالطلاق
يقع به الطلاق عند الحنث في رأيهم ، فصدر سنة ٧١٨ مرسوم
سلطاني بمنعه من الفتوى بعدم وقوع الطلاق وعقد لذلك
مجلس ونودي بذلك في البلد ليكون الناس على بينة من
أمورهم .

ولم يقف هذا المرسوم عن الجهر برأيه لكل من يستفتيه ،
وقال لا يسعني كتمان العلم ، واستمر على هذا حتى حبس
بالقلعة خمسة أشهر وثمانية عشر يوما ، ثم أخرج من السجن

بعد ذلك وعاد الى ما كان عليه من الاشتغال بالعلم والتعليم^(١).

وقد أجمل ابن رجب ما كان في هذه المسألة بكلام واضح وذلك اذ يقول : ثم في سنة ٧١٨ ورد كتاب من السلطان بمنعه من الفتوى في مسألة الحلف بالطلاق بالتكفير^(٢). وعقد له مجلس بدار السعادة ، ومنع من ذلك ونودي به في البلد . ثم في سنة ٧١٩ عقد له مجلس أيضا كالمجلس الأول ، وقرأ كتاب السلطان بمنعه من ذلك ، وعوتب على فتياه بعد المنع ، وانفصل المجلس على تأكيد المنع .

ثم بعد مدة عقد له مجلس ثالث بسبب ذلك ، وعوتب وحبس بالقلعة لأجل ذلك مرة أخرى ، ومنع بسببه من الفتيا مطلقا ، فأقام مدة يفتي بلسانه ويقول : لا يسعني كتم العلم^(٣).

٧ — وكاد الأمر ينتهي عند هذا الحد ، لولا أن خصومه ظفروا بفتيا قديمة له في مسألة « شد الرحال » المعروفة ، فكان اعتقال لم ينته إلا بوفاة .

وذلك بأنه يرى أن الذي عليه أئمة المسلمين وجمهور العلماء هو أن السفر لأضرحة الأولياء ، غير مشروع ، بل هو

(١) راجع ابن الوردي ج ٢ ص ٢٦٧ ومواضع أخرى بعدها ، الفوات ج ١ : ٥٢ ، ابن كثير ج ١٤ ص ٨٧ ومواضع أخرى بعدها .
(٢) يريد أن الحكم هو لزوم كفارة اليمين عند الحنث لا وقوع الطلاق .
(٣) الطبقات ج ٢ : ٤٠١ .

معصية من أشنع المعاصي لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشد
الرجال الا الى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، والأقصى ،
ومسجدي هذا » .

على أنه يرى مع هذا أن السفر المشروع الى مسجد النبي
صلى الله عليه وسلم أو الى المسجد الأقصى إنما يكون للصلاة
التي ورد الحديث في فضلها في أحدهما ، وليس لأحد أن يفعل
في ذلك ما هو من خصائص البيت العتيق ، كما يفعله بعض
الضلال من الطواف بالصخرة أو الحجرة النبوية ^(١) .

وكان من الطبعي أن تثير هذه الفتوى خصوم الشيخ ،
اذ رأوا فيها تنقضا لمقامات الأنبياء والأولياء والصالحين ،
فرفعوا الأمر الى السلطان ، وهذا أصدر سنة ٧٢٦ مرسوما
باعتقال صاحبها .

وسر الشيخ حين أخبر رسميا بهذا المرسوم ، وقال : أنا
كنت منتظرا لذلك ، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة .
وفعلا اعتقل بقاعة بالقلعة بدمشق ، وأقام معه أخوه زين
الدين يخدمه باذن السلطان ، ولكنه منع من الفتيا .

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل حبس بسجن الحكم جماعة
من أصحابه بأمر قاضي القضاة الشافعي ، وذلك بمقتضى
مرسوم نائب السلطنة واذنه له بأن يعمل في أمرهم ما توجبه

(١) راجع في الفتوى في هذه المسألة ، مجموعة الفتاوى المصرية لابن تيمية ،
تأليف الشيخ بدر الدين أبي عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلبي المتوفى سنة
٧٧٧ هـ ، طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة عام ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م ، ص ٥٥١ .

الشرية ؛ فعذر بعضهم ثم أطلقوا ، سوى تلميذه الأشهر
شمس الدين محمد بن قيم الجوزية فانه حبس بالقلعة أيضا ،
وعلى هذا سكنت القضية الى حين ^(١) .

وأقبل الشيخ الصابر الراضى بقضاء الله وقدره على عبادة
الله وقراءة كتابه والتأليف والرد على مخالفيه ، كما كتب في
المسألة التى حبس بسببها شيئا كثيرا ، وكان فيما كتبه فيها
سنة ٧٢٨ رد على ابن الاخنائى المالكى ، وقد استجمله في
هذا الرد وبين له أنه قليل البضاعة فى العلم ، كما يذكر
ابن كثير .

فكان هذا سببا فى أن رسم السلطان بحرمانه من الكتب
وأدوات الكتابة ، فأخرجوا فى تاسع جمادى الآخرة من هذا
العام كل ما كان عنده من الكتب والأوراق والدواة والقلم ،
وبذلك منع من الكتابة والمطالعة .

وفى هذا يذكر صاحب « وفيات الوفيات » أنه كتب عقيب
ذلك بفحم يقول : ان اخراج الكتب من عنده من أعظم النقم .
ثم بقى أشهراً على ذلك ، وزاد اقباله على التلاوة والعبادة
والتهجد حتى أتاه اليقين ، فلم يفجأ الناس الا نعيه ، اذ ما كانوا
علموا بمرضه عشرين يوما .

(١) راجع ابن كثير ج ١٤ : ١٢٣ ، وراجع ايضا فى المسألة : ابن الوردى
ج ٢ : ٢٧٩ ، والفوات ١ : ٥٢ ، ابن رجب ج ٢ : ٤٠١ - ٤٠٢ .

وفاته :

وأخيرا ، آن لابن تيمية العالم العابد الأواب ، والمجاهد في سبيل الدين والوطن ، وفي سبيل كتاب الله وسنة رسوله ، أن يلقى ربه الذي يعلم السر وأخفى ، والذي لا يضيع أجر العاملين .

آن له أن ينطلق من سجنه ، وأن يرتاح من خصومه ، وأن يترك الدنيا وما فيها من متاع وزينة وجاه يتقاتل الناس من أجله ، وقد كان ذلك كله على جبل الذراع لو أراد ؛ ولكنه صدف عن كل ذلك ، وقصر حياته على إقامة الدين ونشر العلم ابتغاء رضوان الله وحسن مثوبته .

وكانت وفاته - كما يقول علم الدين البرزالي في تاريخه - ليلة الاثنين العشرين من شهر ذي القعدة سنة ٧٢٨ ، وهو لا يزال في سجنه بقلعة دمشق ، وكان انتقاله الى الرفيق الأعلى من أكبر الأحداث التي أخذت على الناس أنفاسهم وقلوبهم .

وكان مشهد تشييعه الى المقر الأخير أمرا عظيما ، فقد تراحم الناس على جنازته ، وعلت الأصوات بالبكاء والنحيب والثناء عليه والدعاء له ، ولم تصل الجنازة الى مستقرها الا قبيل وقت العصر مع أنها حُضِرَتْ في الساعة الرابعة من النهار وذلك من كثرة الآتين للصلاة من أهل البساتين والغوطة والقرى وغيرهم .

ويذكر ابن كثير ، فيما قال في وصف جنازته وكثرة

مشيعيها ، أنه لم يتخلف عن الحضور الا من لم يستطع الى ذلك سيلا ، وحضر نساء كثيرات بحيث حزن بخمسة عشر ألفا غير اللاتي كن على الأسطحة وغيرهن ، والجميع يترحمون ويكبن عليه ، وأما الرجال فحزروا بستين ألفا ، الى مائة ألف ، الى أكثر من ذلك ، الى مائتي ألف (١) .

ولما قضيت الصلاة عليه من الناس جماعة بعد أخرى ، حمل الى مقبرة الصوفية ، فدفن الى جانب أخيه شرف الدين عبد الله .

رحم الله ابن تيمية ، وأجزل ثوابه جزاء ما قدم للدين والعلم والأمة من خير ، وجعله مع الأنبياء والشهداء والصديقين والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

وبعد !

فما كان ابن تيمية بائسا حزينا في سجنه ، بل كان يراه قدرا مقدورا عليه وفيه خير كثير له ، ووجده فرصة طيبة للتفرغ للعلم والعبادة ، وكان يذكر ما فتح الله به عليه في هذه المرة الأخيرة من العلوم العظيمة والأهوال الجسيمة .

وكان من قوله في هذا كما ينقل ابن رجب : قد فتح الله عليّ في هذا الحصن في هذه المدة من معاني القرآن ، ومن أصول العلم ، بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها ، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن .

(١) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٢٦

وكذلك كان يقول فيما نقله عنه تلميذه ابن القيم : ان
في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة ، كما قال :
ما يصنع أعدائي بي ؟ أنا جنتي وبستاني في صدري ، أين
رحلت فهي معي لا تفارقني ؛ أنا حبسى خلوة ، وقتلى شهادة ،
واخراجي من بلدى سياحة !

وكان في حبسه في القلعة يقول : لو بذلت ملء هذه
القلعة ذهباً ما عدل عندي شكر هذه النعمة ، أو قال : ماجزيتهم
على ما تسببوا لى فيه من الخير ، ونحو هذا .

وكان يقول في سجوده وهو محبوس : اللهم أعننى على
ذكرك وشكرك وحسن عبادتك ، ما شاء الله . وقال مرة :
المحبوس من حبس قلبه عن ربه ، والمأسور من أسره هواه .
ولما دخل الى القلعة وصار داخل سورها ، نظر اليه وقال :
« فضرِب بينهم بسور له باب ، باطنه فيه الرحمة وظاهره من
قبله العذاب » .

وهذه كلمات قصار لابن تيمية في أيامه الأخيرة ، واكتنفا
على وجازتها تظهرنا على ايمانه العميق بالله ورضائه من كل قلبه
بقضائه وقدره ؛ وتدلنا على فهمه حق الفهم للحياة وما تأتى به
من نعيم وبؤس ، وقدرته على أن ينظر من كل حدث الى مافيه
من خير ونعمة ، وبذلك يعيش قرير العين راضى النفس ، وهكذا
كان رضوان الله عليه .

بعض رثائه :

ترك ابن تيمية الدنيا للراغبين فيها المتقاتلين في سبيلها ،
فكان طبعيا أن يشعر المسلمون وبخاصة أصحابه وتلاميذه
بالحزن واللوعة لفقده ، وأن تترجم ألسنتهم نثرا وشعرا عن
هذا الألم والأسى ، ولهذا كثر الذين قاموا برثائه شعرا .
ونحن نذكر بعض هذا الذي رثى به من الشعر ، وهو الا
يكن من جيد الشعر ومشرقه من ناحية ألفاظه وأسلوبه ، فانه
يعبر عن العاطفة الصادقة والتقدير العظيم للإمام الكبير .
فمن ذلك قصيدة للشيخ زين الدين عمر بن الودري
يقول فيها (١) :

عشا في عرضه قوم سلاط
لهم من نثر جواهره التقاط
تقى الدين أحمد خير حبر
خروق المضلات به تخاط
توفى وهو محبوس فريد
وليس له الى الدنيا انبساط
ولو حضروا حين قضى لألفوا .
ملائكة النعيم به أحاطوا
فتى في علمه أضحى فريدا
وحل المشكلات به يناط

(١) راجع تاريخه ، ج ٢ : ٢٨٥ - ٢٨٦

ثم يقول :

فيسأله ما قد ضم لحسد
ويا لله ما غطى البسلاط
هم حسدوه لما لم ينالوا
مناقبه فقد مكروا وشاطوا
وكانوا عن طرائقه كسالى
ولسكن في أذاه لهم نشاط
وحبس الدر في الأصداق فخر
وعند الشيخ بالسجن اغتباط
بآل الهاشمي له اقتداء
فقد ذاقوا المنون ولم يواطوا

ثم يقول :

ألم يك فيكمو رجل رشيد
يرى سجن الامام فيستشاط
امام لا ولاية كان يرجسو
ولا وقف عليه ولا رباط
ولا جاراكمو في كسب مال
ولم يعهد له بكم اختلاط
ثم ينتهي بقوله :

فها هو قد مات واسترحتم
فمطاطوا ما أردتم أن تعاطوا

وَحَلُّوْا وَعَقِدُوا مِنْ غَيْرِ رَدٍ
عَلَيْكُمْ ، وَانطَوَى ذَاكَ الْبَسَاطُ
وَرِثَاهُ ابْنُ فَضْلِ اللَّهِ الْعَمْرِي بِقَصِيدَةِ طَوِيلَةٍ ، وَنَحْنُ نَذْكُرُ
مِنْهَا (١) :

مِثْلُ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ فِي السَّجْنِ مَعْتَقِلٍ
وَالسَّجْنِ كَالْعَمْدِ ، وَهُوَ الصَّارِمُ الذَّكْرُ
مِثْلُ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ تَذْوَى خِمَائِلَهُ
وَلَيْسَ يَتْلُقُطُ مِنْ أَقْنَانِهِ الزَّهْرُ
مِثْلُ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ شَمْسٌ تَغِيبُ سُدًى
وَمَا تَرَقُّ بِهَا الْأَصَالُ وَالْبَكْرُ
مِثْلُ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ يَمْضِي وَمَا عَبَقَتْ
بِمَسْكِهِ الْعَاطِرِ الْأُرْدَانُ وَالطَّرَرُ

ثُمَّ يَقُولُ فِي حَسَّادِهِ وَمَنَاوِيهِ :
وَهَلْ فِيهِمْ ضَادِعٌ لِلْحَقِّ مِقْنُولُهُ
أَوْ خَائِضٌ لِلْوَغَى وَالْحَرْبِ تَسْتَعْرِ
رَمَى إِلَى نَحْوِ « غَازَانِ » مُوَاكِفَةً
سَهَامِهِ مِنْ دَعَاءِ عَوْنِهِ الْقَدَرِ
بِتَلٍّ رَاهِطٍ وَالْأَعْدَاءُ قَدْ غَلَبُوا
عَلَى الشَّأَمِ وَطَالَ الشَّرُّ وَالشَّرَرُ

(١) مِنْ « حَيَاةِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ » لِلشَّيْخِ مُحَمَّدٍ بِهَجَةِ الْبَيْطَارِ ، ص ٤٢ .

وشبق في المرج والأسياف مصلته
طوائفا كلها أو بعضها تتر
هذا ، وأعداؤه في الدار أشجعهم
مثل النساء بظل الباب مستتر

هذا قليل من كثير رثى به الشيخ من عارفى فضله وحسن
بلائه في سبيل الاسلام والمسلمين والوطن ، بعد أن صار من
المتقين في جنات ونهر ، في مقعد صدق عند مليك مقتدر .

تراثه العلمى :

تناول ابن تيمية علوم عصره بالدرس الواسع العميق ، ثم
بالتأليف بعد أن أحاط بها خبيرا ، ورد على مخالفيه — وبخاصة
علماء الكلام والمنطق والتصوف والفلسفة — برسائل لطيفة
أحيانا ، وبكتب مطولة أحيانا أخرى ، وكانت نتيجة ذلك كله
أن ترك عددا ضخما من المؤلفات يقول أكثر من ترجموا له أنه
يصل الى خمس مائة^(١) .

ويكتفى ابن الوردى بأن يذكر أنه ما يبعد أن تصانيفه الى
الآن خمس مائة مجلدة ، ثم يقول : وله في غير مسألة مصنف
مفرد كمسألة التحليل وغيرها ، وله مصنف في الرد على ابن

(١) ويقول الامام الذهبى في بعض تأليفه بهذا الصدد ، وان كان قال في
تذكرة الحفاظ (ج ٤ : ٢٧٩) ما نصه : وسارت بتصانيفه الركبان ، لعلها ثلاث
مائة مجلد ؛ ونحن نميل الى التقدير الذى ذكرناه ، فعليه ما يقارب الاجماع من
مترجميه ، وبه اخذ كاتب مادته في دائرة المعارف الاسلامية .

مطهر الرافضى الحلى (أو امام الشيعة الامامية في زمنه ابن
المطهر الحلى البغدادي ، كما يذكر بعض الباحثين) في ثلاثة
مجلدات كبار ، وتصنيف في الرد على تأسيس التقديس للرازي
في سبعة مجلدات .

وكتاب في الرد على المنطق ، وكتاب في الموافقة بين المعقول
والمنقول في مجلدين ، وقد جمع أصحابه من فتاويه ست مجلدات
كبار ... وله مصنف سماه السياسة الشرعية في اصلاح الراعى
والرعية ، وكتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام ^(١) .

واذا كان ابن الوردي كان موجزا هكذا في بيان بعض
مؤلفات شيوخه الإمام ، فان ابن الكتبي كان مطيلا في هذه
الناحية ، كما حاول أن يصنف ما ذكره من مؤلفاته حسب العلوم
المختلفة ؛ أى في التفسير ، وأصول الدين ، وأصول الفقه ،
وغيرها من العلوم والمعرفة ^(٢) .

هذا ، وبالرجوع الى دائرة المعارف الاسلامية نجد أن كاتب
مادة « ابن تيمية » وهو الأستاذ محمد بن شنب يذكر أنه وصل
الينا من الخمسمائة مؤلف التي يقال انه صنفها :

١ — رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، ٢ — معالم
الأصول ، وهو تفنيد لقول الفلاسفة والقرامطة الذين يذهبون
الى أن الأنبياء قد يكذبون في بعض الأحيان ، ٣ — التبيان في

(١) راجع تاريخه ، ج ٢ : ٢٨٧ ، وراجع ايضا ، في ذكر الكثير من مؤلفاته ،

الطبقات لابن رجب ج ٢ : ٤٠٢ - ٤٠٤ ، جلاء العينين ص ٥ .

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ : ٥٤ - ٥٨ .

نزول القرآن ، ٤ — الوصية في الدين والدنيا (ويطلق عليه الوصية الصغرى) ، ٥ — رسالة النية في العبادات .

٦ — رسالة العرش هل هو كثرى أم لا ؟ ٧ — الوصية الكبرى ، ٨ — الارادة والأمر ، ٩ — العقيدة الواسطية ، ١٠ — المناظرة في العقيدة الواسطية ، ١١ — العقيدة الحموية الكبرى ، ١٢ — رسالة في الاستغاثة ، ١٣ — الاكليل في المتشابه والتأويل ، ١٤ — رسالة الحلال ، ١٥ — رسالة في زيارة بيت المقدس .

١٦ — رسالة في مراتب الارادة ، ١٧ — رسالة في القضاء والقدر ، ١٨ — رسالة في الاحتجاج بالقدر ، ١٩ — رسالة في درجات اليقين ، ٢٠ — كتاب بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال ، ٢١ — رسالة في سنة الجمعة ، ٢٢ — تفسير المعوذتين ، ٢٣ — رسالة في العقود المحرمة ، ٢٤ — رسالة في معنى القياس ، ٢٥ — رسالة في السماع والرقص ^(١) .

٢٦ — رسالة في الكلام على الفطرة ، ٢٧ — رسالة في الأجوبة عن أحاديث القصص ، ٢٨ — رسالة في رفع الحنفى يديه في الصلاة ، ٢٩ — كتاب مناسك الحج ^(٢) ، ٣٠ — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ٣١ — الواسطة بين الخلق

(١) يريد ما يفعله أرباب الطرق من ذلك .

(٢) هذه الرسائل الصغيرة جمعت في مجموعة عنوانها : مجموعة الرسائل الكبرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

والحق ، ٣٢ — رفع الملام عن الأئمة الأعلام ، ٣٣ — كتاب التوسل والوسيلة .

٣٤ — كتاب جواب أهل العلم والايان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن « قل هو الله أحد » تعدل ثلث القرآن ، ٣٥ — الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ^(١) ، ٣٦ — الرسالة البعلبكية ، ٣٧ — الجوامع في السياسة الالهية والآيات النبوية ، ٣٨ — تفسير سورة النور ، ٣٩ — كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول ، ٤٠ — تخجيل أهل الانجيل ، وهو رد على النصرانية .

٤١ — المسألة النصيرية ، ٤٢ — العقيدة التدمرية ، ٤٣ — اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة أصحاب الجحيم ، وهو في الرد على اليهود والنصارى ، ٤٤ — ٤٥ — كتاب الرد على النصارى ، ٤٦ — مسألة الكنائس ، ٤٧ — الكلام على حقيقة الاسلام والايان ، ٤٨ — العقيدة المراكشية ، ٤٩ — مسألة العلو ، أى فى التحدث عن الله ، ٥٠ — قد تأسيس الجهمية . ٥١ — رسالة فى سجود القرآن ، ٥٢ — رسالة فى سجود السهو ، ٥٣ — رسالة فى أوقلت النهمى والنزاع فى ذوات الأسباب وغيرها ، ٥٤ — كتاب فى أصول الفقه ، ٥٥ — كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين ، ٥٦ — مسألة الحلف بالطلاق ،

(١) وهو رسالة فى الرد على بطرس الرسول واسقف صيداء ، كما يقول كاتب المادة ، ولها هاجم المسيحية (بحق) ورفع من شأن الاسلام .

٥٧ - الفتاوى ، ٥٨ - السياسة الشرعية ، ٥٩ - جوامع
الكلم الطيب في الأدعية والأذكار ، ٦٠ - رسالة العبودية .

٦١ - رسالة تنوع العبادات ، ٦٢ - رسالة في زيارة
القبور والاستتجاد بالمقبور ، ٦٣ رسالة المظالم المشتركة ،
٦٤ - رسالة الحسبة في الاسلام .

تلك بعض رسائل ومؤلفات شيخ الاسلام ابن تيمية ، ومنها
ما هو مطبوع ومنها ما لم ير النور بعد ، فأى رجل عظيم كان !
وفى رأينا أنه يجب العناية به وبأمثاله كل العناية ، ووجوب
البحث والتنقيب عن كل مؤلفاته وطبعها طبعنا علميا دقيقا كما
ينبغي ، حتى نعرف ونوقن ما لأجدادنا وأسلافنا العظماء من
فضل لا يقادر قدره في العلم والحضارة الاسلامية والانسانية ،
ولعلنا فاعلون بفضل الله تعالى وتوفيقه ، والله لا يضيع أجر
العاملين .

الباب الثالث

منهج وتطبيقات

١ - المنهج

نرى قبل أن نتناول بالبحث مذهب ابن تيمية وآراءه في القرآن وتفسيره ، والفقه وأصوله ، وعلم الكلام والعقائد الدينية ، والتصوف والمنطق والفلسفة ، وما ذهب إليه من الآراء الاجتماعية والسياسية - نقول : نرى قبل ذلك كله وما إليه ، أن نتكلم عن منهجه في البحث الذي سار عليه في كل هذه النواحي .

وذلك ، بأننا نرى بحق أن الباحثين من العلماء يجمعون على أنهم لا يعملون الا للحق ، ولا يبحثون الا عنه ، ولكنهم مع هذا يختلفون في نتائج بحوثهم - حتى في العلم الواحد أو في المسألة الواحدة من مسائل هذا العلم - اختلافا كثيرا ، وذلك بسبب اختلافهم في المناهج التي يسرون عليها .

وتكون النتيجة الحتمية هذه الاختلافات التي رأينا الكثير منها بين الشيخ ابن تيمية ومعاصريه ، بل التي لا زلنا نحسها

بينه وبين كثير من العلماء والفقهاء في هذا العصر الذي نعيش فيه .

بيان منهج ابن تيمية ضرورة اذن لا بد منها ، فقد آمن بهذا المنهج أيماناً راسخاً لا يزول ، والتزمه في كل ما كتب ، وصدر عنه في كل رأى ذهب اليه ؛ ونحن نتعرض له في هذه الكلمات :

الاعتماد على الكتاب والسنة

انه يعتمد على كتاب الله وما صح عنه من أحاديث الرسول وسنته ، ثم على آراء الصحابة ، على أنه قد يحتج أحياناً بأقوال التابعين والآثار التي رويت عنهم ، مستأنساً بها وبخاصة في الجدل والمناظرة .

وذلك بأن القرآن قد تضمن الشريعة التي أمرنا باتّباعها — في أصول الدين وفي فروعه وأحكامه العلمية المعروفة بالفقه ، وفي غير هذا وذلك كله من الآداب والأخلاق — أحياناً في اجمال ، وأحياناً في تفصيل . ثم بيّن الرسول ذلك كله ، وأخذ الصحابة رضي الله عنهم بيانه وتفسيره ، وعنه أخذ التابعون باحسان .

فليس لنا بعد هذا الا أن نسير على هذا النهج فنصل إلى ما نريد من معرفة الدين وأصوله ، وشريعة الله ورسوله ، وسائر ما يجب معرفته مما فيه خير الدنيا والآخرة . وليس لنا

أن تتبع غير ما عرفناه عن السلف الصالح الذين بلّغوا إلينا ما فهموه عن الرسول فأحسنوا التبليغ ، والا ضللنا ضلالا بعيدا .

هذا ، ونجد هذا العنصر الأول من عناصر منهجه واضحا في كل كتبه ورسائله ، ومن هذه الرسائل رسالة عنوانها : معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول ، وهي مما كتبه وهو بقلعة دمشق ، ويكفي هذا العنوان للدلالة على ما نريد (١) .

وقد افتتح هذه الرسالة بقوله : فصل في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيّن الدين ؛ أصوله وفروعه ، باطنه وظاهره ، علمه وعمله . فان هذا الأصل هو أصل أصول العلم والايان ، وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل كان أولى بالحق علما وعملا ... (٢) .

ثم يقول بعد أن أشار الى منهج المتكلمين والفلاسفة والصوفية : وأما أهل العلم والايان فمتفقون على أن الرسل لم يقولوا الا الحق ، وأنهم يئثرون مع علمهم بأنهم أعلم الخلق بالحق ؛ فهم الصادقون المصدوقون ، علموا الحق ويئثرون ... (٣) .

ويزيد الأمر بيانا وتقصيلا فيقول بعد ما تقدم : وأما

(١) طبع الخانجي بالطبعة الشرقية بمصر سنة ١٢٢٢ هـ .

(٢) راجع ص ٢ من الرسالة المذكورة .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠ - ١١ .

العمليات ، وما تسميه أناس الفروع والشرع والفقهاء ، فهذا قد بيّنه الرسول أحسن بيان ، فما من شيء مما أمر الله به أو نهى عنه أو حلّله أو حرّمه إلا بيّن ذلك . وقد قال الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » ... وقال : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » ...

وقال : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمته الى الله ، ذلكم الله ربى عليه توكلت واليه أنيب » ... وقال : « فان تنازعتم فى شيء فردّوه الى الله والرسول » ، وهو الرد الى كتاب الله أو الى سنة رسوله بعد موته ^(١) .

ولا يخالف الشيخ فى أن الاجماع والقياس من أصول الفقه ، ولكنه يردّهما الى كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما الأصل فى كل حال ، ولهذا نراه يقول فى الرسالة نفسها : والمقصود هنا أن الرسول بيّن جميع الدين بالكتاب والسنة ، وأن الاجماع - اجماع الأمة - حق فانها لا تجتمع على ضلالة ^(٢) ، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة ...

ثم يقول : فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان للرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويتعلم الاجماع فيستدل به ... وقد استقرينا فوجدناها كلها منصوصة . هكذا نجد ابن تيمية يرد الاجماع الى الكتاب والسنة ،

(١) اقتباس من حديث معروف للرسول .

(٢) راجع ص ١٩ .

وكذلك الأمر في القياس ؛ اذ يذكر - كما عرفنا - أن القياس الصحيح هو ما وافق الكتاب والسنة ، ويشير بعد ذلك الى أن بعض الفقهاء قد لا يعرفون النص فيجتهدون بالرأى الذى هو القياس ونحوه ، ولكن ما أداهم اليه اجتهادهم بالرأى موجود في كتاب الله أو سنة رسوله (١) .

وفي غير الفقه وأصوله نجد يسير على نفس المنهج ؛ ففى أصول الدين أو علم العقائد نراه فى آرائه لا سند له الا القرآن وأحاديث الرسول وسنته وما صح عنه من أقوال الصحابة والتابعين وآرائهم ، وكذلك فى رده على الفلاسفة وأمثالهم ممن يحكمون عقولهم فى العقائد الدينية .

ونجد هذا ماثلا أمامنا فى جميع ما كتبه من رسائل فى هذه الناحية ، وأما أكثر هذه الرسائل التى تتناول العقائد التى جاء بها القرآن وبينتها أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن باب التمثيل لهذا ، نذكر العقيدة الواسطية التى كتبها سنة ٦٩٨ اجابة لطلب أحد قضاة واسط ؛ ففى هذه الرسالة لا نجد الشيخ استدل لشيء من العقائد التى يجب على كل مسلم اعتقادها فى الله وصفاته ، وغير ذلك من العقائد الأخرى

(١) ولذلك نراه ، وهو يتكلم عن أدلة الشرع المجمع عليها والمختلف فيها وأقسامها ، ينتقد كثيرا من الفقهاء « أهل الرأى » لاسرافهم فى القياس حتى استعملوه قبل البحث عن النص ، وردوا به بعض النصوص ، واستعملوا منه الفاسد أيضا .

راجع : قاعدة شريفة فى المعجزات والكرامات ، نشر الشيخ رشيد رضا ، الطبعة الاولى بمطبعة المنار سنة ١٣٤٩ هـ ، ص ٢١ .

التي يتكلم عنها في علم التوحيد ، الا بالكتاب والسنة
والصحيح من الآثار .

ولذلك نجده يقول في بعض فصولها : ثم من طريقة أهل
السنة والجماعة ، اتباع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم
باطنا وظاهرا ، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين
والأنصار ، واتباع وصية رسول الله حيث قال : « عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ، تمسكوا
بها وعصوا عليها بالنواجز ، وإياكم ومحدثات الأمور فان
كل بدعة ضلالة » ^(١) .

وفي رسالة أخرى كتبها اجابة عن استفتاء ورد اليه ، بشأن
ما يجب على المسلم الايمان به من صفات الله تعالى ، نراه يقول
بعد أن ذكر بعض ما جاء في القرآن والسنة من الصفات :

إذا تبين هذا ، تبين أن ما جاء به الرسول هو الحق الذي
يدل عليه المعقول ، وأن أولى الناس بالحق أتبعهم له وأعظمهم
له موافقة ، وهم سلف الأمة وأئمتها الذين أثبتوا ما دل عليه
الكتاب والسنة من الصفات ، ونزهوه من مماثلة المخلوقات ،
الى آخر ما قال رحمه الله تعالى .

ونكتفى بما قدمناه عن هذا العنصر الأساسي الأول لمنهج

(١) راجع ص ٢٤ من طبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٢٥٢ هـ .

(٢) راجع هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل أخرى له ص ٥٧ ، نشر دار
النار سنة ١٢٤٩ هـ ، وعنوان الرسالة هو : تفصيل الاجمال فيما يجب الله من
صفات الكمال .

ابن تيمية ، وسنجدده واضحا تماما في تفسيره لكتاب الله ، وفي غيره من العلوم الاسلامية التي كتب فيها ، وذلك عند ما نبحت في القسم الثاني آراءه ومذهبه فيها ؛ ونعرض الآن للعنصر الثاني من المنهج الذي لم يحد عنه قيد شعرة في كل ما كتبه .

اعتماده على العقل في مجاله

وما ينبغي لنا أن نظن أن ابن تيمية يهمل العقل وتفكيره حين يجعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة ومن اليهم سنده الأول في بحوثه وآرائه ، بل مستنده الوحيد بعبارة أدق ؛ فان فهم كتاب الله وسنة رسوله فهما عميقا حقا يحتاج بلا ريب الى قلب واع وعقل مفكر نافذ ، ولكنه كان يعرف للعقل قيمته ومجاله الذي يصل فيه ويجول ، فلا يجاوز به هذا المجال ولا يرتفع به عن قدره .

ولكن معرفة هذا المجال هي المشكلة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في كل عصر ، وبخاصة مفكرى الاسلام ورجال الفلسفة فيه ؛ فان منهم من آمن بالعقل ونظره ايمانا راسخا ، ووثقوا به ثقة مطلقة ، فكان هذا سبب ضلال بعضهم الى حد كبير ، حين ظنوا أنهم بعقولهم وحدها قادرين على معرفة عالم الشهادة وعالم الغيب أيضا !

ان القرآن دعا حقا الى وجوب ملاحظة ما خلق الله من عوالم مختلفة ، والى أعمال العقل فيها ، وذلك ليصل الانسان الى

الايان باله واحد خلق ذلك كله ، ولذلك نجد آيات كثيرة تختم بهذه الجممل وأمثالها التي لها دلالتها : لعلكم تعقلون ، لعلكم تذكرون ، لعلكم تهتدون ، لقوم يتفكرون .

وكان من تنبيه القرآن ، باشتماله على هذا الضرب من الآيات وأمثالها ، العقل الى التفكير للوصول الى الايمان بالله الخالق العلى الحكيم ، أن ظهر فى البيئة الاسلامية كتب «العقل» لداود بن الجبر بن فهدم أبى سليمان البصرى وأمثاله ، وروى أصحاب هذه الكتب أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم تشيد بالعقل الى أكبر الحدود ، وتجعل له الأثر البالغ فى كل شىء (١) .

ويذكر ابن تيمية حين سئل رأيه فى هذا الحديث : « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر ، فأدبر ، فقال : وعزتى ما خلقت خلقا أكرم على منك ، فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب » - حين سئل الشيخ عن هذا الحديث قال :

هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف فى فضل العقل كداود بن الجبر ونحوه ، ثم يذكر رأيه فى الحديث فيقول : واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع . ثم ينقل عن الحفاظ أن الأحاديث المروية عن الرسول

(١) يذكر الذهبى ، ميزان الاعتدال ج ١ : ٣٢٤ ، أن داود هذا كان من رجال الحديث ، ثم تركه وصحب قوما من المعتزلة فأفسدوه ، وهو صاحب كتاب « العقل » وليته لم يصنفه !

في « العقل » لا أصل لشيء منها ، وبخاصة والمراد بالعقل فيها هو العقل الانساني كما يزعم الذين رووها ^(١) .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان المعتزلة أول من أشادوا من بين الفرق الاسلامية بالعقل ، فجعلوه الفيصل في أمر الايمان والعقيدة ، حتى ليقول في مدحه أحد قدامى رجالهم ، وهو بشر ابن المعتز من بغداد :

لله در العقل من رائد
وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب
قضية الشاهد للأمر
وان شبيثا بعض أفعاله
أن يفصل الخير من الشر
لذو قووى ، قد خصه ربه
بخالص التقديس والظهر ^(٢)

على هذا النحو افتن كثير من المفكرين المسلمين بالعقل ، وجاوزوا به قدره ومجالة ، حتى رأوا فيه فيصلا بين الحق والباطل وممیزا الخير من الشر . ومن ثم ، عمدوا الى تأويل كثير من نصوص القرآن والحديث الصحيح ، اذا تعارضت في ظاهرها مع

(١) راجع بغية الارتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ص ٥ و ٦ و ٢٩ و ٣٠ .
(٢) كتاب الحيوان للجاحظ ، ج ٦ : ٩٥

نظر العقل ، لتتفق وما يروونه من حقائق أدى اليها النظر العقلي الصحيح .

ونجد هذا الضرب من التأويل الذى يفترض أولا تعارض النقل والعقل أحيانا كثير عند المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، وكذلك بعض رجال الأشاعرة كأبى حامد الغزالى الذى وضع لأجل هذا قانونا للتأويل ، وذلك ليكون التزامه حائلا دون الغلو فى تأويل النصوص ^(١) .

واذا كان الامام الغزالى قد اضطر للخوض فى مشكلة التأويل ، وكان التأويل من عناصر منهجه فى البحث ، فلذلك سببه الواضح ، فهو متكلم وفيلسوف ومتصوف معا . فهل كان الأمر كذلك بالنسبة للامام ابن تيمية ؟ وهل كان من عناصر منهجه فى البحث تأويل مالا يتفق ونظر العقل من النصوص ؟ ذلك ما سنتناوله هنا بإيجاز ، وسنقتبس فيه بعض ما كتبناه فى هذه الناحية فى كتاب ظهر لنا منذ سنوات ^(٢) .



لم تعرض مشكلة تأويل نصوص القرآن والحديث لابن تيمية ، وإنما هو الذى رأى ضروريا أن يعرض لها ، وذلك حتى

(١) تناولنا مشكلة التأويل عند مفكرى رجال الاديان العالمية (اليهودية والمسيحية والاسلام) بالتفصيل ، وبيننا خطرهما الشديد على نصوص الكتب المقدمة ، فى كتابنا : « بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط » ، طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩ ، من ص ١١١ - ١٤٤ ، ومن الخير مراجعة هذا الفصل .

(٢) هو كتاب « بين الدين والفلسفة » طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩ م

يدفع عن النصوص المقدسة عادية « المؤولين » الذين أسرفوا في التأويل لتشهد هذه النصوص لما ذهبوا اليه من آراء ؛ فقد كانوا يعتقدون ثم يستدلون ، أما هو فكان يستدل أولا ثم يعتقد ثانيا ما أداه اليه الدليل النصي .

انه يرى أولا أن يفرق بين التأويل في عرف السلف ، وبينه عند المتكلمين — وبخاصة المعتزلة منهم — والفلاسفة والمتصوفة الاسلاميين .

فالتأويل عند رجال السلف هو التفسير وبيان المراد من النص القرآني أو الحديثي ، وبهذا المعنى ورد كثيرا في القرآن نفسه ، وهو التأويل المقبول . ومن ثم ، يقال ان الصحابة والتابعين رضی الله عنهم كانوا على علم بتأويل القرآن الذي فهموه وفسروه كله ، وفي هذا يقول الحسن البصري من التابعين : ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يتعلم ما أراد بها (١) .

ولهذا لا يجوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن ، لأن الله أمرنا أن نتدبره وأن نفهمه ، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يترك هذا من غير بيان للصحابة . اللهم الا أن يقال ان الرسول كان لا يعلم معاني القرآن الذي أنزل عليه ، أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها مع أنه مأمور من الله بالتبليغ ، وكل ذلك غير معقول ولا مقبول .

(١) راجع فيما نذكره في هذه الناحية عن ابن تيمية كتابه « بيان موافقة صريح العقول لصحيح النقل » ج ١ : ١١٥ وما بعدها ، والكتاب مطبوع على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية » ، بولاق سنة ١٢٢١ هـ . . .

وأما النوع الآخر من التأويل ، الذى قال به كثير من فلاسفة الاسلام ومتصوفيه ورجال علم الكلام ، فهو أمر آخر غير النوع الأول . انه فى اصطلاحهم الخاص ، كما يذكر ابن تيمية نفسه « صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى آخر يخالف ذلك » ، أى صرف اللفظ عن معناه الظاهرى الى معنى آخر خفى .

ومع ذلك ، فهذا ضرب من التأويل لم يغب عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فانه نفسه بيّن ، فى كل موضع يجب فيه ترك المعنى الظاهرى ، المعنى الآخر المراد بهذا اللفظ . وذلك لأنه « لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذى مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه » الى آخر ما قال (١) .

وما دام الأمر كذلك ، فلا تعارض بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح عن الرسول فى رأى الشيخ الكبير ؛ أى لا تعارض بين ما وصل اليه العقل السليم وبين ما ثبت نقله عن رسول رب العالمين بطريق صحيح لا ريب فيه .

هكذا يرى بحق ، وهو يؤكد فى مواضع كثيرة من كتبه أنه قد تحقق ذلك بنفسه ، اذ تبين له بعد استقصاء وتفكير طويل .

(١) بيان موافقة صريح المعقول ، ج ١ : ١٠٥

اتفاق ما جاء به السمع عن الرسول مع ما وصل اليه العقل
الصحيح النظر ، وهو في هذا يقول :

« المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط ، وقد
تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف
النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها
بل يعلم بالعقل ثبوت تقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار ؛ كمسائل التوحيد
والصفات ، ومسائل القدر والنبوات والمعاد ، وغير ذلك .
ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع
الذي يقال انه يخالفه اما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة ، فلا
يصلح أن يكون دليلا لوتجرد عن معارضة العقل الصريح ،
فكيف اذا خالفه صريح المعقول » ! ^(١).

ولنا أن تقرر بعد ما تقدم أن ابن تيمية لم ير أن هناك
مشكلة تسمى مشكلة التأويل تتطلب حلا لها ، ولم ير أن يقوم
منهجه في البحث للوصول الى الحق على التأويل الذي أمعن فيه
غيره من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم .

وذلك لأن هذه المشكلة عرضت لهؤلاء من المسلمين لما قام
لديهم من وجود تعارض بين ما جاء به الشرع قرآنه وحديثه
وبين ما أدت بهم اليه عقولهم ، فقام منهم على تأويل ما لا يتفق
ونظرهم العقلي من النصوص الدينية الوحيية .

(١) بيان موافقة ، ج ١ : ٨٣

ولكنه هو لا يرى وجود تعارض مطلقا بين طريق النقل الصحيح وطريق العقل الصريح ، والمنقول الذي يخالف العقل لا يكون الا حديثا موضوعا أو نصا آخر لا يدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال به عليه . وعلى فرض وجود تعارض بين العقل والنص ، يجب ترجيح الأخذ بالنص الثابت عن الأنبياء على ما يؤدي اليه العقل واستدلاله .

ومن الحق — وهذا ما ينبغي علينا هنا أن نشير اليه — أنه ذكر في بعض كتبه أنه عند تعارض العقل والسمع ، يجب تقديم ما تكون دلالاته قطعية ، سواء أكان هو الدليل العقلي أم الدليل السمعي ، ولكنه قال بعد ذلك بقليل : « لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خرق القتاد »^(١) ، يريد أن يقول بأن الدليل السمعي ، متى ثبت صحة نقله ، يقدم دائما على العقل وما يؤدي اليه .

وكل هذا ينتهي بنا الى النتيجة التي استخلصناها آنفا ، وهو أن مشكلة التأويل لم تعرض لابن تيمية بل هو الذي عرض لها ، وأن التأويل ليس من عناصر منهجه الذي اتبعه بأمانة في كل بحوثه ومناظراته وكتاباتة .

ومن البدهي مع ذلك كله ، أنه لم يكن يهمل العقل والفكر في دراساته ، وما كان لمثله أو لأي باحث آخر أن يهمل أشرف جزء في الانسان ، وبه كرمه الله وأعلاه على كل ما خلق . ولكنه

(١) نفس المرجع ، ج ١ : ٤٢

لم يجاوز به قدره ومجاليه ، ولم يجعله حاكما على نص قرآنى أو حديث صحيح ، بل أراد له أن يكون دائما فى مدار الشريعة وكتايبهما المقدسين : كتاب الله المحكم ، وسنة رسوله الصحيحة فاذا خرج به الانسان عن هذا المدار ضل ضللا بعيدا .

عدم التعصب والجمود

لم يكن الشيخ ابن تيمية بالرجل الذى يتبع غيره فى رأى له بغير بينة أو دليل ، ولا بالذى يتعصب لرأى ويجمد عليه وقد بان له خطؤه ، بل كان حرا فى تفكيره فى دائرة الكتاب والسنة وما صح عن الصحابة من الآثار ، غير متعصب الا للحق وللحق وحده .

خلع عن عنقه ربة التقليد للغير ، ولم يقيد نفسه الا بالقرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وآثار السلف الصالح ، اذا تبين له صحة صدورها عنهم ، وفى هذه المصادر الأولى للاسلام وشريعته كان له جولات ومجال أى مجال .

على كل هذا يجمع مؤرخوه ، وبكل هذا تنطق رسائله وكتبه وآراؤه التى تفرد بها وهى غير قليلة ، كما تنطق به حياته وما لقى من سجن واعتقال مرات بسبب بعض هذه الآراء حتى لحق بربه تعالى وهو سجين بقلعة دمشق .

وسنعرض فيما يأتى عند الكلام على فقهه ، الى هذه الآراء

التي انفرد بها ، والتي حوكم وسجن من أجلها ^(١) ،
وحسبنا هنا أن نشير الى ما فيها من دلالة على حرите في الفكر
وعلى عدم جموده على آراء قال بها قبله كثير من أعيان الفقهاء
والعلماء ، مستهينا في هذا السبيل بما يلقي من عنت وأذى
شديدين .

ومن ثم ، كان من الحق ما قاله ابن الوردي عنه في هذه
الناحية : « وأعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل كبار
لا تحتلها عقول أبناء زماننا ولا علومهم ؛ كمسألة التكفير في
الحلف بالطلاق (أى لا يقع الطلاق ولكنه يلزم الحالف عند
الحنث كفارة اليمين) ، ومسألة أن الطلاق بالثلاث لا يقع الا
واحدة ، وأن الطلاق في الحبض لا يقع » ^(٢) .

وهو وان كان حنبلي المذهب في نشأته ، الا أن ما أخذ به
نفسه — من الرجوع الى المعين الصافي الذي أخذ منه أئمة
الفقه المعروفون — آداه بعد دراسات وتمحيص الى أن يخالف
مذهب الامام ابن حنبل ، بل مذاهب الفقهاء الآخرين أيضا في
بعض ما ذهب اليه .

ومن ذلك أن هؤلاء الفقهاء أجمعوا على أنه يحرم بالرضاع
ما يحرم بالمصاهرة ، وهذه قاعدة وصلوا اليها باجتهادهم
واستنباطهم ، ولكن ابن يمية لم يذهب الى هذا الرأي الذي

(١) ذكرنا فيما مضى بعض هذه الآراء في الباب الذي خصصناه لحياه .

(٢) تاريخ ابن الوردي ، ج ٢ : ٢٨٨

لم يشر اليه قرآن أو حديث ، فقد نثقل عنه أن تحريم المصاهرة لا يثبت بالرضاع ؛ فلا يحرم على الرجل نكاح أم زوجته وابنتها من الرضاع ، ولا يحرم على المرأة نكاح أبى زوجها وأبى أمه من الرضاع ^(١) .

وكذلك فى جواب هذا السؤال : ما الذى يحرم من الرضاع وما الذى لا يحرم ؟ يذكر أن زوجة الأب من الرضاع تحرم على ابنه رضاعا فى المشهور عند الأئمة ، ولكن فيها نزاع لكونها من المحرمات بالصهر لا بالنسب ^(٢) .

ونحن نقول ان هذا النزاع لم يأت الا من أن القرآن نص بالاجمال على سبب حرمة الرضاع ، ونص الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب ، فمن أين أتى قول الفقهاء بأنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالمصاهرة أيضا ! ذلك فى رأينا ، هو ما جعل الشيخ ابن تيمية يذهب الى رأى الذى انفرد به فى هذه المسألة ^(٣) .

ويظهر لنا أيضا ما يتسم به منهج ابن تيمية من حرية الفكر ، وعدم الجمود على ما رآه الفقهاء قبله مهما بلغت شهرتهم وجلالتهم فى الفقه ، من رأيه الذى ذهب اليه فى حرية المتعاقدين

(١) الاختبارات العلمية ص ١٢٦

(٢) مجموعة فتاوى ابن تيمية ، ج ٤ : ١٤٩

(٣) نصر هذا رأى ابن القيم تلميذه ، راجع زاد المعاد ج ٢ : ٢١٥ - ٢١٦

من طبعة المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

في الشروط التي يريانها ويرتضيانها فيما يعقدون من عقود ،
سواء في هذا عقود المعاوضات والزواج وغيرها .

انه يجيز كل شرط يرضى به المتعاقدان ، ما دام لا يناقض
أو يتعارض مع حكم الله ورسوله ، ولا يستثنى من هذا الأصل
شيئا حتى في عقد الزواج . وهو يستدل لهذا بقوله تعالى :
« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » ، ويقول الرسول صلى
الله عليه وسلم : « المسلمون عند شروطهم ، الا شرطا أحل حراما
أو حرم حلالا » . ثم يقول :

« ان الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا
يحرم ويبطل منها الا ما دل على تحريمه وإبطاله نص ، أو يقول
عند من يقول به . وأصول مذهب أحمد رضى الله عنه المنصوصة
يجرى أكثرها على هذا القول ، ومالك قريب منه ، لكن أحمد
أكثر تصحيحا للشروط ، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا
للشروط منه » ^(١) .

ثم يقول في موضع آخر كلمة موجزة جيدة جامعة ، تعبر
عن مذهبه بصفة عامة في العقود والشروط ، وهي :

«ومقاصد العقلاء اذا دخلت في العقود ، وكانت من الصلاح
الذى هو المقصود ، لم تذهب عفوا ولم تهدر رأسا ؛ كالأجال
في الأعواض ، وتقود الأثمان المعينة ببعض البلدان ، والصفات
في المبيعات ، والحرفة المشروطة في أحد الزوجين . وقد تفيد

(١) مجموعة الفتاوى ، ج ٣ ص ٢٢٦ و ٢٢٩ وما بعدها .

الشروط ما لا يفيد الاطلاق ، بل ما يخالف الاطلاق « (١) .
وبعد !

تلك عناصر منهج الشيخ ابن تيمية في البحث والدراسة
وسماته : الاعتماد على كتاب الله وما صح عنده من أحاديث
الرسول وسنته وآثار السلف الصالح ، معرفة قيمة العقل
والارتفاع به غير مجاوز به قدره ومجاليه ، رحابة صدر وعدم
تعصب وجمود ؛ فلننظر الآن كيف كان أميناً لهذا المنهج ، وكيف
التزمه وطبقه في دراساته ورسائله وكتبه .

ثانياً - التطبيقات

لا نريد هنا بيان التزام الشيخ ابن تيمية لمنهجه في جميع
العلوم التي كتب فيها ، فذلك أمر فوق الطاقة ، ولا ضرورة
إليه في هذا البحث ، فضلاً عن أن الكثير من كتبه لم تصل
إلينا ، ولهذا نكتفي ببيان ذلك في أهم ما كتب فيه من العلوم ؛
أي في علم تفسير القرآن ، وعلم الكلام ، وعلم الفقه .

أ - في التفسير

قال الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي :
« قال الشيخ أبو عبد الله بن رشيق ، وكان من أصحاب شيخنا

(١) رسالة العقود التي طبعت أخيراً بمطبعة انصار السنة المحمدية بالقاهرة
سنة ١٩٤٩ م ، تحت عنوان « نظرية العقد » ص ١١١

(يزيد ابن تيمية) ، وأكثرهم كتابة لكلامه وحرصا على جمعه :
كتب الشيخ رحمه الله تقول السلف مجردة عن الاستدلال على
جميع القرآن ، وكتب في أوله قطعة كبيرة بالاستدلال ، ورأيت
له سورا وآيات يفسرها ويقول في بعضها : كتبته للتذكرة ،
ونحو ذلك .

ثم لما حبس في آخر عمره كتبت له أن يكتب جميع القرآن
تفسيرا مرتبا على السور ، فكتب يقول :

ان القرآن فيه ما هو بيّن" بنفسه ، وفيه ما قد بيّنه
المفسرون في غير كتاب ؛ ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها
على جماعة من العلماء ، فرجما يطالع الانسان عليها عدّة كتب
ولا يتبين له تفسيرها ، وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيراً
ويفسر غيرها بنظيره . فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل ،
لأنه أهم من غيره ، واذا تبين معنى آية تبين معاني نظائرها .

وقال : قد فتح الله عليّ في هذه المرة (أى من مرات
الاعتقال والسجن) من معاني القرآن ومن أصول العلم بأشياء
كان كثير من العلماء يتمنونها ، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي
في غير معاني القرآن ، أو نحو هذا ^(١) .

وأرسل إلينا شيئا يسيرا مما كتبه في هذا الحبس ، وبقي
شيء كثير عند الحكام لما أخرجوا كتبه من عنده ، وتوفي وهي
عندهم الى هذا الوقت ^(٢) نحو أربع عشرة رزمة . ثم ذكر الشيخ

(١) العقود الدرية ص ٢٧ - ٢٨

أبو عبد الله (بن رشيق) ما رآه ووقف عليه من تفسير الشيخ ^(١) .

ولنا أن نقرر من هذا النص الذي نقلناه لابن رشيق ، أن ابن تيمية لم يحاول تفسير القرآن الكريم كله ، وإن كان قد فهمه جميعه طبعاً . ولكن هذا الذي قام ببيان معانيه وتفسيره منه ، وإن كان قليلاً بالنسبة لمجموع القرآن ، إلا أنه كثير حقاً في نفسه ، ومنهجه واضح كل الوضوح فيه .

ومع هذا ، نرى أن فرجىء النظر فيما كتبه في التفسير نظراً شاملاً إلى القسم الخاص ببيان آرائه في العلوم المختلفة العديدة ، أى في التفسير والفقه والعقائد وغيرها . وتقتصر هنا في بيان تطبيق منهجه العام في فهم القرآن وتفسيره ، على الرجوع إلى الرسالة التي كتبها هو نفسه في أصول التفسير ، فإن فيها الكفاية في هذه الناحية .

يبدأ ابن تيمية رسالته ببيان مبلغ عناية الصحابة والتابعين بمعانى القرآن ، والرسول يبين لهم هذه المعانى كما بلغهم ألفاظه ونصته الكريم ، فإن قوله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » يتناول هذا وهذا .

وكانت طريقتهم في تعلم القرآن هي السبب في بلوغهم درجة معرفة معانيه ، فقد قال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن - كعثمان بن عفان

(١) توفي ابن عبد الهادي المؤلف سنة ٧٤٤

وعبد الله بن مسعود وغيرهما - أنهم كانوا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل ، قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا ؛ ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة ^(١) .

واذا كانت آيات كثيرة في القرآن توجب علينا تدبره وفهمه وعلم ما جاء به من عقائد وأحكام ، فإن الشيخ الكبير يقول بعد ذلك : وأيضا فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم كالطب والحساب دون أن يستشرحوه ، فكيف بكتاب الله الذي هو عصمتهم وفيه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم ! ولهذا كان النزاع بين الصحابة قليلا جدا ، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة الى ما بعدهم ...

ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة ، كما قال مجاهد ^(٢) : عرضت المصحف على ابن عباس ، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها ... والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة ، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال ، كما كانوا يتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال ^(٣) .

فاذا أضفنا الى ذلك كله أن القرآن كتاب عربى مبين ، وأن بعضه يفسر بعضا آخر منه ، خلص لنا أن منهج ابن تيمية في

(١) المقدمة ص ٦

(٢) هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي ، توفى سنة ١٠٢ هـ بمكة .

(٣) المقدمة ، ص ٧ - ٨

فهم القرآن وتفسيره وبيان معانيه يقوم على هذه الأصول ،
وكل منها تكون عنه مرتبة في التفسير أحسن وأقوى مما يليها ،
وهذه الأصول هي ^(١) :

١ — تفسير القرآن بالقرآن ، وهي أحسن طرق التفسير
وأعلاها مرتبة ؛ فإن ما أجمّل في مكان قد فسّر وبُيّن في
موضع آخر ، وما اختصّر في مكان قد بسّط في موضع آخر .

٢ — فإن أعيانا أن نجد تفسيراً لبعض آيات القرآن فيه ،
فعلينا بالمرتبة الثانية لتفسيره وهي سنة الرسول ؛ فإنها شارحة
للقرآن وموضحة له ، وفي هذا يقول الله تعالى : « وأنزلنا إليك
الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » ، ولهذا
قال الرسول : « ألا اني أوتيت القرآن ومثله معه » ، يعني
السنة .

٣ — فإن لم نجد تفسير ما نريد لا في القرآن ولا في
السنة ، كانت المرتبة الثالثة هي تفسيره بأقوال الصحابة ؛ فانهم
أدري بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا
بها ، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح ، لا سيما علماؤهم
وكبرائهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين ، والأئمة المهديين
ومنهم عبد الله بن مسعود والخبر البحر عبد الله بن عباس .

وإبن مسعود هو الذي يقول كما رواه ابن جرير الطبري

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢ وما بعدها .

في تفسيره ^(١)، والله الذي لا اله غيره ما نزلت آية من كتاب الله
الا وأنا أعلم فيم نزلت وأين نزلت ، ولو أعلم مكان أحد أعلم
بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته .

وابن عباس هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
وهو تَرْجُمان القرآن ببركة دعاء الرسول له اذ قال : « اللهم
فقِّهه في الدين ، وعلِّمه التأويل » ، ويقول عنه ابن مسعود فيما
رواه الطبري : نِعِم تَرْجُمان القرآن ابن عباس .

٤ — وبعد مرتبة تفسير القرآن به أو بالسنة أو بأقوال
الصحابة ، تجيء مرتبة تفسيره بأقوال التابعين (ان لم نجد لأحد
من الصحابة قولاً فيما نريد تفسيره من كتاب الله) ؛ مثل مجاهد
وسعيد بن جبير ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن
أبي رباح ، والحسن البصري ، وغيرهم من رجال العلم بكتاب
الله ومعانيه ، والذين استفادوا علمهم من الصحابة رضي الله
عنهم ^(٢) .

الا أن الشيخ رحمه الله تعالى يتكلم هنا بحذر شديد ،
ولا يرضى كل ما نسب الى التابعين من الأقوال في تفسير
القرآن . وهو من أجل هذا يقول : اذا لم تجد التفسير في
القرآن ولا في السنة ، ولا وجدته في أقوال الصحابة ، فقد رجع

(١) راجع ج ١ : ٢٨ من طبعة بولاق ، و ج ١ : ٨٠ من طبعة دار المعارف
بالقاهرة .

(٢) راجع الرسالة المذكورة ، ص ٤٧ - ٥٠ ومواضع أخرى .

كثير من الأئمة في ذلك الى أقوال التابعين كمجاهد فانه كان آية في التفسير .

ثم يذكر أنه يجب أن يتفطن اللبيب لما أثر عنهم في هذا العلم ؛ لأن أقوالهم ليست حجة في الفروع ، فكيف تكون حجة في التفسير على غيرهم ممن خالفهم ! ويختم كلامه هنا بهذه الكلمة الموجزة الجامعة :

أما اذا اجتمعوا على الشيء (يريد : الرأي) فلا يترتاب في كونه حجة ، فان اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم ؛ ويترجع في ذلك الى لغة القرآن ، أو السنة ، أو عموم لغة العرب ، أو أقوال الصحابة .

تلك تطبيقات لمنهج ابن تيمية العام على تفسير كتاب الله ، ومعنى هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يئن لأصحابه كل معاني القرآن ، فعلينا أن نلتمسها من أقوالهم جميعا ، فقد يغيب شيء منها عن بعضهم ، ولكنه لا يغيب عنهم جميعا ، ثم ورث التابعون هذا العلم عن الصحابة ، الا أنه لا يرى أن آراء التابعين حجة على من خالفهم الا اذا أجمعوا على رأى أو قول واحد ^(١) .

هو اذن سلكنى" تماما في التفسير ، كما هو شأنه في سائر

(١) راجع كتاب تفسير القرآن من صحيح البخارى ج ٦ : ١٦ - ١٨١ طبعة بولاق سنة ١٣١٤ هـ ، ففيه عن الرسول والصحابة والتابعين من ذلك شيء كثير ، ولكنه لا يشمل كل ما نحتاج اليه من التفسير . وراجع في هذا أيضا ، صحيح مسلم ج ٨ : ٢٢٧ وما بعدها طبعة الاستانة سنة ١٣٢٣ هـ .

العلوم التي اشتغل بها ، وهو اذن لا يرى تفسير كتاب الله
بالرأى الذي لا يسنده حديث أو قول مأثور ، ولذلك نجده
يقول « فأما تفسير القرآن بمجرد الرأى فحرام » وينقل في تأييد
ما يراه أحاديث وآثارا كثيرة نذكر منها ما يلي^(١) :

١ — عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال : « من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار » .

٢ — وعن جندب أنه قال : « من قال في القرآن برأيه
فأصاب فقد أخطأ » ، أى لأنه لم يأت الأمر من بابه .

٣ — وعن معمر أن أبا بكر الصديق قال : « أى أرض
تقلنى ، وأى سماء تظلنى ، اذا قلت فى كتاب الله ما لم أعلم » .

٤ — وقال عبد الله بن عمر : « أدركت فقهاء المدينة وانهم
ليعظمون^(٢) القول فى التفسير ، منهم سالم بن عبد الله ،
والقاسم بن محمد ، وسعيد بن المسيب ، ونافع » .

وبعد أن ذكر ابن تيمية آثارا كثيرة أخرى ، قال فى ختام
مقدمته فى أصول التفسير : فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها
عن أئمة السلف ، محمولة على تحريجهم عن الكلام فى التفسير
بما لا علم لهم به . فأما من يتكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا ،

(١) راجع مقدمة التفسير ، ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) يعظمون : يجدونه أمرا عظيما يتهيبونه . وراجع فى التهيب من تفسير
القرآن وبخاصة ما كان متشابها من آياته : كتابنا « القرآن والفلسفة » ص ٢٧
وما بعدها ، طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٨ م .

فلا حرج عليه . ولهذا روى عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير ، ولا منافاة ؛ لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما جهلوه ، وهذا هو الواجب على كل أحد .

فانه كما يجب السكوت عما لا علم للمتكلم به ، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه ، لقوله تعالى : « لَتَبَيِّنَنَّه لِّلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ » ، ولما جاء في الحديث المروى من طرق : « من سئل عن علم فكتمه ، أُلْجِمَ يوم القيامة بلجام من نار » . وأخيرا ، ينقل أن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، قال : « التفسير على أربعة أوجه ؛ وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يَعدَر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه الا الله » ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

وبعد ! ان الشيخ الكبير رضوان الله عليه لم يكن بدعا فيما وضعه وطبقه من أصول التفسير ، فان كثيرا غيره من مفسرى كتاب الله الذين سبقوه كانوا مثله في تفسير القرآن بالقرآن ، ثم بالسنة ، ثم بأقوال الصحابة ، ثم يستأنسون بأقوال التابعين يقبلون منها ما صح عندهم ورفضوه ، وهذا كله ما يُعرف بالتفسير المأثور .

وكذلك ، كما ذكر هو نفسه وكما ذكر الامام ابن جرير الطبرى في مقدمة تفسيره الكبير ، كانوا يتحرّجون من التفسير بالرأى المجرد ولا يذهبون اليه .

ولكن ما ينبغي لنا مع هذا أن نظن أن شيخ الاسلام حصر نفسه دائما وفي كل حال في دائرة التفسير بالمأثور لا يعدّوها

مطلقا ؛ فقد كان رحمه الله عميقا في فهم القرآن وما فيه من أسرار وحكم ، وما يؤخذ منه من تشريعات لها عللها التي يستنبطها ، وغاياتها التي يعمل عقله في تعريفها ، الى غير ذلك كله من معاني القرآن ومراميها التي سنعرف ان شاء الله جانبا كبيرا منها عند بحث آرائه الفقهية والكلامية والاجتماعية والسياسية .

ومن ثم ، يكون لنا أن نقرر أنه كان حقا يمنع تفسير القرآن « بالرأى المجرد » من غير علم ، الرأى الذي لا يسنده - من قريب أو بعيد - اشارة من قرآن أو حديث أو قول مأثور ، ولكنه أعمل عقله فكان له في فهم كتاب الله آراء قال بها عن علم وان لم تكن كلها ماثورة قبله .

ومهما يكن من اعتداد شيخ الاسلام بالعقل في فهم معاني كلام الله ، فانه يحمل حملة شديدة صادقة على تفاسير المعتزلة والشيعة الرافضة والفلاسفة ومن اليهم من أهل الفرق الأخرى المبتدعة ، وعلى الطرق التي اتبعوها في التفسير .

فان من هؤلاء « قوما اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها ، ومنهم قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب ؛ من غير نظر الى المتكلم بالقرآن ، والمنزل عليه ، والمخاطب به » ، ومن ثم كان خطؤهم وضلالهم جميعا في كثير مما ذهبوا اليه ^(١)

(١) راجع أيضا المقدمة في أصول التفسير ، ص ٣٥ وما بعدها .

ومن باب التطبيق ، أشار الى تفسير الكشاف للزمخشري
الذى يمثل رأى المعتزلة ، ثم ذكر أمثلة غير قليلة لتفسير الشيعة
الرافضة الباطلة ؛ كقولهم : « تبَّت يدا أبى لهب » وهما أبوبكر
وعمر ، و « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » أى عائشة ،
و « مرَّج البحرين » عليا وفاطمة ، و « اللؤلؤ والمرجان »
الحسن والحسين !

ثم يقول بعد ذلك : « وفي الجملة من عدل عن مذاهب
الصحابة والتابعين وتفسيرهم الى ما يخالف ذلك كان مخطئا في
ذلك ، بل مبتدعا ... فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف
تفسيرهم ، فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعا » .

ويذكر أن من أعظم أسباب الاختلاف في التفسير البدع
الباطلة التى دعت أهلها الى أن حرّفوا الكلم عن مواضعه ،
وفسّروا كلام الله ورسوله بغير ما أريد به ، وتأوّلوه على غير
تأويله (١) .

ب - فى علم الكلام

فى هذا العلم نجد واضحا كل الوضوح تطبيق الشيخ رحمه
الله لمنهجه العام فى اثبات العقائد الدينية ؛ مثل وجود الله وحدوث
العالم عنه ، ووجوب صفات الكمال ، وصلة العبد بربه وما
يجب الايمان به من القضاء والقدر ، الى غير ذلك من العقائد

(١) المقدمة فى اصول التفسير ص ٤١ .

التي لا يبيّنها ولا يستدلّ لها الا بالقرآن والسنة ، مع الميل والاستثناس بالصحيح من آثار السلف الصالح .

وهو بذلك يبعد عن هذا العلم كل ما أدخله فيه رجاله من العناصر الفلسفية ، ولهذا ينتقدونهم بشدة كما ينتقد المناطقة والفلاسفة ومنهم الغزالي ؛ لأنهم أدخلوا في أصول الدين ما لم يأذن به الله العليم الحكيم ، وأوقعوا الناس في شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

انه يذكر في بعض كتبه ^(١) أن الرسول بيّن أصول الدين الحق (وهذه الأصول هي موضوع علم الكلام) الذي أنزل به كتابه أحسن بيان ، وأنه دل الناس وهداهم الى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون اثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته ، وصدق رسوله ، وغير ذلك مما يحتاج الى معرفته ، وكان بيانه لذلك بالأدلة النقلية السمعية والأدلة العقلية أيضا في مواطن الحاجة .

ثم يقول بعد هذا : « بل الكتاب والسنة دلائل الخلق وهداياهم الى الآيات والبراهين . والأدلة المبينة لأصول الدين ، وهؤلاء المغالطون (يريد رجال علم الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم) الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا — اذ صنفوا في أصول الدين —

(١) هو كتاب معارج الوصول الى معرفة ان اصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ، وقد أشرنا فيما سبق الى هذا الكتاب .

أحزابا يتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم
بكلام اختلط فيه الحق بالباطل ...»^(١).

ولذلك تراه في رسالته المسماة « العقيدة الواسطية » يشرح
ما يجب الايمان به من العقائد الدينية ، ويتكلم عنها وعن أدلتها
باجمال ، ولا يلجأ فيما يقول الا الى الكتاب والسنة ؛ سواء في
هذا الايمان بالله وصفاته ، والايمان بكتابه واليوم الآخر
وأحواله ، والايمان بقضاء الله وقدره ، والايمان بكرامات الأولياء
وشفاعة الرسول .

ونراه في رسالة أخرى يبين بشيء من التفصيل كيفية
الاستدلال لثبوت صفات الكمال لله من القرآن ، فهو يأتي
ببعض آيات هذا الكتاب العزيز ، ونذكر من باب التمثيل هذه
الآيات^(٢) :

١ — قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا
تذكرون » ! فيبين الله هنا أن الخلق صفة كمال ، وأن الذي
يخلق أفضل من الذي لا يخلق ، وأن من عدل هذا بهذا فقد
ظلم .

٢ — وقال : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على
شيء ، ومن رزقناه منّا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا ،

(١) راجع ص ٤ من الكتاب المذكور .

(٢) راجع رسالة « تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال » ، في
مواضع مختلفة .

هل يستوون ؟ » فيبيّن أن كونه مخلوقا عاجزا صفة نقص ، وأن القدرة والملك والاحسان صفة كمال ، وأنه ليس هذا مثل هذا ؛ وهذا لله ، وذلك لما يُعبد من دون الله .

٣ — وقال : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم ؛ هل لكم مما ملكت أيما نكم من شركاء فيما رزقناكم فأتتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ؟ كذلك تفصل الآيات لقوم يعقلون » .
يقول الله تعالى اذا كنتم ترضون بأن يشارك المملوك مالكة لما في ذلك من النقص والظلم ، فكيف ترضون ذلك لى وأنا أحق بالكمال والغنى منكم ! وهذا بين أنه أحق بكل كمال من كل أحد .

٤ — وقال حكاية لقول سيدنا ابراهيم عليه السلام لأبيه : « يا أبتِ ، لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » ! فدلّ على أن السميع والبصير والغنى أكمل ، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك ، ومثل هذا في القرآن متعدد وكثير .

وهكذا يخلص لشيخ الاسلام الاستدلال من القرآن على ثبوت صفات الكمال لله تعالى ، وعلى تنزّهه عن كل صفات النقص ، مبتعدا عما سلكه المتكلمون والفلاسفة في هذه العقائد وناقدا لهم أشد النقد .

وكذلك نراه يسير على المنهج الصحيح في رسالة أخرى خصّصها أيضا لصفات الله وعلوّه على خلقه ، وهى كسابقتها

جواب عن استفتاء رُفِعَ إليه ^(١) .

يفيض شيخ الاسلام في الاجابة عن هذه المسألة المهمة الدقيقة ، مسألة علو الله تعالى على خلقه ، ويستدل لاثبات هذه الصفة من القرآن والحديث والآثار الصحيحة المروية عن الصحابة ومن اليهم ، وهو يقول في ذلك ما نصه :

« وجوب اثبات علو الله تعالى ونحوه يتبين من وجوه ^(٢)

أحدها : أن يقال ان القرآن والسنن المستفيضة المتواترة ، وكلام السابقين والتابعين ، بل وسائر القرون الثلاثة ، مملوء بما فيه من اثبات علو الله على عرشه بأنواع من الدلالات ، ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات .

تارة يخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع ؛ وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه ، كقوله تعالى : « بل رفعه الله إليه » ...

وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده ، كقوله تعالى : « والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه مُنَزَّلٌ من ربك بالحق » ، « قل نزَّله روح القدس من ربك بالحق » ... وتارة يخبر بأنه في السماء ، كقوله تعالى : « أأَمِنْتُمْ من في السماء أن يخسف بكم

(١) نشرت هذه الرسالة في الجزء الاول من « مجموعة الرسائل والمسائل » في سنوات مختلفة .

(٢) نكتفي هنا بذكر بعض ما أورده في الوجه الاول ، ص ١٩٤ وما بعدها من المجموعة ج ١ .

الأرض ... ، أم أمتهم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا ؟
وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ألا تأمنوننى وأنا
أمين من في السماء » ! وقال للجارية : « أين الله » ؟ قالت : في
السماء ، قال : « أعتقنها فانها مؤمنة » .

وبعد أن أورد الشيخ رحمه الله هذه النصوص وأخرى من
أمثالها ، قال انه لا يخلو الأمر من أن يكون الحق هو ما تضافرت
عليه هذه النصوص من علو الله على خلقه ، أو أن يكون الحق
هو تفى ذلك وتقيضه .

فان كان تفى هذا هو الحق ، فان من المعلوم أن القرآن لم
يبين هذا نصا ولا غير نص ، ولا الرسول ، ولا أحد من الصحابة
والتابعين وأئمة المسلمين ، ولا يمكن أن ينقل عن واحد من
هؤلاء أنه تفى ذلك أو أخبر به ، وأما ما تنقل من الاثبات عن
هؤلاء فأكثر من أن يحصى أو يثحر ؛ واذن يكون الحق هو
اثبات صفة العُلُوِّ ، لأن الحق لا يخرج عن أحد النقيضين كما
قلنا .

ولكن لنا ولغيرنا أن يتساءل : ما حقيقة أو كيفية استواء الله
تعالى على العرش ، وكيف يكون في السماء وتعرض إليه الأشياء
وتنزل من عنده ؟ وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه على
الأقل ؛ فهلاّ يجب تأويل هذه الآيات والأحاديث على أى نحو
من أنحاء التأويل ، أى بما يدل على أن المراد بالعلوِّ فيها هو
علوّه تعالى في المكانة مثلا ؟

هنا يذكر ابن تيمية أن هذا التأويل المجازى لا يمكن القول

به ، فانه « معلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين اذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على ارادة المعنى المجازى . فاذا كان الرسول المبلّغ المبين الذى بيّن للناس ما نزل اليهم ، يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه ، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذى لم يترك لاسيما اذا كان باطلا لا يجوز اعتقاده فى الله » (١) .

يريد الشيخ رحمه الله بذلك أن يقول بأنه ليس فى هذه الآيات والأحاديث وأمثالها قرينة تصرفها عن ظواهرها ، وترشدنا الى وجوب تأويلها مجازيا .

واذن ، يكون الواجب أن تؤمن — كما قال فى العقيدة الواسطية — بما وصف الله به نفسه فى كتابه ، وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، مع الايمان بأنه تعالى ليس كمثله شئ كما جاء فى كتابه الكريم ، وهذا هو ما ذهب اليه رجال السلف الصالح ، وفى ذلك يقول بعضهم : الاستواء معقول (أو معلوم) ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة .

هذا ، ونجد شيخ الاسلام سلفيا تماما فى الاستدلال على سائر العقائد الأخرى ؛ مثل أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى تكلم به حقيقة ؛ وأن المؤمنين يرون الله يوم القيامة ، ثم بعد دخول الجنة ، عيانا بأبصارهم على الكيفية التى يشاؤها

(١) مجموعة الرسائل ، ج ١ : ١٩٦

جلّ شأنه ؛ وكذلك عقيدة الايمان بفتنة القبر وعذابه ونعيمه ،
وما يكون بعد البعث من أحوال الدار الأخرى من حساب
يتلوه ثواب أو عقاب ^(١)

وبعد ، تلك مثل تطبيقية ترينا أن شيخ الاسلام ابن تيمية
سار في علم الكلام على المنهج العام الذى أنار له طريق البحث
في كل العلوم التى تناولها بالدراسة والبحث ، هو المنهج السلفى
لم يحد عنه قيد شعرة .

ج - فى الفقه وأصوله

تكلّمنا فيما سبق من هذا الباب عن اعتماد شيخ الاسلام فى
الفقه على الكتاب والسنة أولاً ، ثم عن اعتباره الاجماع الحق
- اجماع الأمة - والقياس الصحيح ، من أصول الفقه ، على أنه
يرجعهما الى الكتاب والسنة لأنهما الأصلان المقدسان فى كل
حال .

كما ذكر أنه رحمه الله كان يعمل العقل فى مجاله ، ولا يرضى
التعصب والجمود ، بل لا يذهب الى ما يذهب اليه من الآراء
الفقهية أو الكلامية الا عن دليل ، ولا يبالى بعد ذلك أن يخالف
غيره من الفقهاء الماضين أو المعاصرين ؛ واستشهدنا لهذا برأيه

(١) راجع فى هذا كله العقيدة الواسطية ص ٢١ وما بعدها ، وراجع فى كلام
الله بصفة خاصة « كتاب مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم »
مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ ، وهو كتاب كبير فى ١٦٥ صفحة .

فى الحرىة فى العقود والشروط ، ما دام لا يعارض شىء منها نصا
محكما من كتاب الله أو حديثا من أحاديث رسوله الصحيحة .

والآن نأخذ فى الاتيان بشىء من آرائه الفقهية يتبين فيها
عناصر ذلك المنهج السديد الذى اتبعه ، والذى نراه ماثلا فى
آرائه الفقهية وغيرها . وهذه النماذج — ماعدا واحدا فقط
منها — أخذناها من مختصر فتاويه المصرية ، تاركين بحث فتاويه
الكاملة الى القسم الثانى من هذا الكتاب .

١ — يذكر فى حكم الهدية لمن يتولى عملا من الأعمال
العامة ، أن من أهدى شيئا لواحد من هؤلاء لينال ما لا يحق له
كان ذلك حراما على المهدى والمهدى له ، وهى من الرشوة
التي قال فيها الرسول صلى الله عليه وسلم : « لعن الله الراشى
والمرتشى » .

أما اذا فعل هذا ليكف ظلمه عنه أو ليعطيه حقه الواجب ،
فهذه الهدية تكون حراما على الآخذ ، وجاز للدافع فيها أن
يدفعها ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « انى لأعطى
أحدهم الهدية فيخرج بها نارا يتأبطها » ، قيل : يا رسول الله ،
فلم تعطيمهم ؟ قال : « يأبون الا أن يسألونى ، ويأبى الله لى
البخل » .

وهذا هو الحكم فى الهدية للشفاعة ؛ مثل أن يشفع لرجل
عند ولى أمر فى أن يرفع عنه مظلمة ، أو يوصل اليه حقه ، أو
يولّيه ولاية يستحقها ... فهذه أيضا لايجوز فيها قبول الهدية ،

ويجوز للمهدى أن يبذل ما يتوصل به الى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه .

هذا هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر ، وقد رخص فيه بعض المتأخرين من الفقهاء ، وجعل هذا من باب « الجمالة » ، وهو مخالف للسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والأئمة ، فهو غلط .

وذلك لأن مثل هذا العمل من المصالح العامة التى يجب القيام بها فرض عين أو فرض كفاية ، ومتى شَوَّغ أخذ الجُعل على مثل هذا لم ينل غير الباذل حقه ولم يرتفع الظلم عنه ^(١) .

٢ — من المعروف أن من قتل نفسا عمدا بغير حق عليه القَوَد ، ولكن ما الحكم فيمن لم ير طريقا لاسترداد ما سُرِق منه الا بقتل السارق فقتله عمدا ؟ هنا يقول الشيخ رحمه الله تعالى :

« ومن نزل مكانا فجاء لص سرق قماشه ، فلحق السارق فضربه بالسيف فمات ، وكان هذا هو الطريق فى استرجاع ما مع السارق ، لم يلتزم الضارب بشيء ؛ فقد روى عن عمر رضى الله عنه أن لصا دخل داره فقام اليه بالسيف ، فلولا أنهم ردوه عنه

(١) مختصر الفتاوى المصرية ، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م ، بإشراف الشيخ عهد المجيد سليم مفتى الديار المصرية حين ذاك ، من ٤٥٨ - ٤٥٩

لضربه بالسيف . وفي الصحيحين : « من قتل دون ماله فهو شهيد »^(١) .

٣ — ومثال آخر ذكره بعد المثال السابق بقليل ، وهو أن من كذب على رجل حتى ضرب وأهين وحبس يجب عقابه عقوبة تردعه وأمثاله ، بل جمهور السلف يوجبون القصاص في مثل ذلك ؛ فمن ضرب غيره أو جرحه بغير حق ، فإنه يفعل به كما فعل ، وفي هذا قال عمر رضى الله عنه :

« أيها الناس ، انى لم أبعث عمالى اليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ؛ ولكن ليعلموكم كتاب الله وسنة نبيكم ويتقسموا بينكم فيئكم ، فلا يبلغنى أن أحدا ضربه عامله بغير حق الا أقدته . فراجعهم عمرو بن العاص (كان والى مصر حين ذاك) في ذلك ، فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقاد من نفسه .

٤ — بيئنا ونحن نتكلم عن العصر الذى عاش فيه ابن تيمية ، أنه كان عصرا مليئا بأصحاب المقالات والمذاهب والطوائف المختلفة ، وأن من هذه الطوائف طائفة « النصيرية » التى كانت تزعم الاسلام ولا تعمل به ، فكان من الطبعي أن يرى الشيخ وجوب قتالهم الذى اشترك بنفسه فيه ، وأن يصدر فتوى شرعية فيهم وفي أمثالهم .

ولهذا نجده يقول : « ويجوز ، بل يجب باجماع المسلمين

(١) نفس المرجع ص ٤٦٦

قتال كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام الظاهرة المتواترة ؛ مثل الطائفة الممتنعة عن اقامة الصلوات الخمس ، أو عن أداة الزكاة ، أو عن الصيام المفروض ، ومثل من لا يمتنع عن سفك دماء المسلمين وأخذ أموالهم بالباطل ...

فهؤلاء يجب قتالهم كما أمر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بقتل الخوارج مع كون الصحابة كان أحدهم يحقر صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ، فقاتلهم على رضى الله عنه « (١) .

هـ — ونذكر أخيرا من مختصر الفتاوى المصرية هذا المثال . وهو خاص بضروب من الرياضة البدنية (كالمسابقة والمصارعة) التى تعين على تربية الناشئة والمجتمع تربية طيبة (٢) .

انه يبدأ الكلام بذكر أن الأعمال التى تكون بين اثنين فصاعدا ، وفيها يطلب كل منهما الغلب لنفسه ، ثلاثة أصناف ، وهى :

(١) صنف أمر به الله ورسوله كالسباق بالخيول ، والرمى بالنبل . ونحوه من آلات الحرب ؛ لأنه مما يعين على الجهاد فى سبيل الله .

(١) المختصر ٤٦٨ بـ ٤٦٩ ؛ وكانت الطائفة النصرانية تنزل بجبال الدروز من بلاد الشام وغيرها ، ويتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت وان كانوا فى الحقيقة غير مؤمنين ؛ المختصر ص ٤٧٢
(٢) راجع ص ٥٢٥ وما بعدها ، فهى فتوى فيها بحث طويل قيم .

(ب) الثاني ما نهى الله ورسوله عنه بقوله تعالى : « انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » ، ومَحْطٌ الاستدلال هنا هو الميسر ونحوه .

(ج) والثالث ما هو مباح لعدم المضرة الراجعة ، وليس مأمورا به أمر وجوب لعدم احتياج الدين اليه ، كالمصارعة والمسابقة على الأقدام ونحوه ، فهذا مباح اذا خلا عن مفسدة راجحة ، وقد صارع النبي وسابق وكان أصحابه يتسابقون بحضرته على أقدامهم .

ثم أخذ بعد ذلك في بحث طويل عن اختلاف الفقهاء في جواز أو تحريم أن يكون في هذا جُعْلٌ للسابق الفائز ببعضهم وهو أبو حنيفة ، أجاز هذا بشرط ، والجمهور على عدم الجواز مستنديين الى حديث للرسول صلى الله عليه وسلم ، ولأن ذلك يكون من باب الميسر الذي حرمه الله في كتابه ؛ ولكنه رحمه الله مال الى الجواز مبيِّنا أن ذلك ليس من الميسر الذي حرمه الله تعالى ، والله أعلم .

٦ — ونختم الأمثلة التطبيقية بهذه المسألة : هل من شرط جواز المسح على الخُفَّين أن يكون الخُفُّ غير مخرَّق حتى لا يظهر شيء من القدم ؟ ، وهل للتخريق حد ؟ ، وما هو القول الراجح بالدليل كما قال تعالى : « فان تنازعتم في شيء فردُّوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » .

وذكر الشيخ رحمه الله أن في المسألة قولين مشهورين

للعلماء ؛ فمذهب مالك وأبو حنيفة أنه يجوز المسح على ما فيه خرق يسير مع اختلافهم في حدّ ذلك ، واختار هذا بعض أصحاب ابن حنبل ، ومذهب الشافعي وأحمد وغيرهما أنه لا يجوز المسح الا على ما يستر جميع محل الغسل .

ويقول أصحاب هذا القول الثاني انه اذا ظهر بعض القدم فرض غسل ماظهر ومسح ما بطن ، فيلزم اذن الجمع بين الأصل وابدل وهذا لا يجوز ؛ لأن على المرء أن يغسل القدمين ، أو أن يمسح على الخفين .

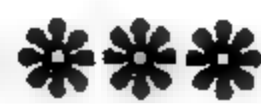
ولكن ابن تيسية يذهب الى أن القول الأول أصح ، وهو قياس مذهب الامام ابن حنبل ؛ وذلك بأن السنة القوليه والعملية أجازت المسح على الخفين مطلقا دون اشتراط أن يكونا ساترين لكل القدمين ، فضلا عما هو معروف من العفو عن ظهور يسير العورة وعن وجود يسير النجاسة .

ومن هذا قول صفوان بن عسّال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا سقرا أو مسافرين ألا نتزع أخفافنا ثلاثة أيام ولياليهن الا من جنابة ، ولكن لا نتزع من غائط وبول ونوم .

وقد استفاض عن الرسول في الصحيح أنه ، صلى الله عليه وسلم ، مسح على الخفين ، وتلقّى عنه أصحابه ذلك ، فأطلقوا القول بجواز المسح على الخفين ، وتقلّوا عنه أيضا أمره بذلك مطلقا ... ومعلوم أن الخفاف في العادة لا يخلو كثير منها عن

فتق أو خرق ، ولا سيما مع تقادم عهدها ، وكان كثير من الصحابة فقراء لم يكن يمكنهم تجديد ذلك ...

فلما أطلق الرسول الأمر بالمسح على الخفاف مع علمه بما هي عليه في العادة ، ولم يشترط أن تكون سليمة من العيوب ، وجب حمل أمره على الإطلاق ، ولم يجز أن يقيّد كلامه إلا بدليل شرعى . وكان مقتضى لفظه أن كل خف يلبسه الناس ويمشون فيه عادة فلهم أن يمسخوا عليه ، وإن كان مفتوقا أو مخروقا من غير تحديد لمقدار ذلك ، فإن التحديد لا بد له من دليل^(١) .



وأخيرا ، بهذه الأمثلة التى ترينا أن شيخ الاسلام كان أمينا فى تطبيق منهجه العام فى الفقه ، أماته فى تطبيقه فى سائر العلوم ، انتهينا من القسم الأول من هذا الكتاب ، وهو القسم الذى قصرناه على بحث عصره وحياته ومنهجه ، وننتقل بعد ذلك الى القسم الثانى الذى نقضه على فقهه وآرائه الاجتماعية والسياسية وغير ذلك من مختلف الآراء التى ذهب اليها .

(١) مجموعة لتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، ج ١ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

القسم الثاني
آراؤه في الدين والحياه

الباب الأول

في الفقه وأصوله

يراد اصطلاحاً بكلمة « الدين » هنا كل ما شرعه الله للمسلمين بالقرآن الكريم أو بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فهو لهذا يشمل أصول الدين أو علم الكلام ، والفقه الذي يجب أن تنزل على أحكامه في العبادات والمعاملات على اختلاف ظروفها ، والأخلاق التي ينبغي أن نسير عليها لتكون حقا خير أمة أخرجت للناس ؛ والدين بهذا المعنى العام يسمى شريعة أيضا ، كما يسمى كذلك ملة .

وفي هذا ، نجد محمد على التهانوي يقول وهو يتكلم عن الشريعة : « الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم ؛ سواء أكانت متعلقة بكيفية عمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ودون لها علم الفقه ؛ أم بكيفية الاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية ، ودون لها علم الكلام ؛ ويسمى الشرع أيضا بالدين والملة »^(١) .
ولذلك نريد بآرائه في الدين آرائه في الفقه ، وفهم القرآن

(١) كشف اصطلاحات الفنون ، مادة شريعة ، المجلد الأول ص ٨٢٥ ، طبعة
الاستانة سنة ١٢١٧ هـ .

وتفسيره وعلم الكلام والفلسفة . كما نريد بآرائه في الحياة ،
الآراء الاجتماعية والسياسية التي ذهب اليها وعمل على الأخذ
بها في الحياة العامة للمجتمع والأمة .

ومن مجموع هذا وذاك ، تتكون أبواب هذا القسم الثاني
من الكتاب ، وسنتناول مباحث كل باب منها على نحو وسط بين
الايجاز والاطناب ، ومن الله التوفيق .



١ - أصول الفقه

لكل فقيه من الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة أصول
يرجع اليها في استنباط الأحكام ، وابن تيمية رحمه الله لم يكن
صاحب مذهب عثرف به كغيره من أولئك الأئمة ، ولكنه مع
اجتهاده كان حنبلياً ، ولذلك كانت أصوله في الفقه هي في
جملتها أصول مذهب الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه .
وقد كانت هذه الأصول التي اعتمد عليها الامام ابن حنبل
في فقهه وفتاويه ، على ما يذكره أبو عبد الله محمد بن أبي بكر
المعروف بابن القيم (توفي سنة ٧٥١ هـ) ^(١) ، خمسة أصول
وهي :

النص من الكتاب والحديث ، فمضى ظفر بنص في المسألة
أفتى بموجبه دون التفات الى ما خالفه ، ولا الى من خالفه ولو

(١) راجع اعلام الموقعين ج ١ : ٢٣ وما بعدها ، طبعة محمد منير الدمشقي .

كان من كبار الصحابة ؛ ولهذا لم يلتفت الى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتوريث المسلم من الكافر ، عند ما صح عنده الحديث المانع من التوارث بينهما بسبب اختلاف الدين .

وعند عدم النص يلجأ الى فتوى الصحابي ، فاذا وجد لبعض الصحابة فتوى لا يعرف لها منهم مخالفا لم يتجاوزها الى رأى آخر ، دون أن يدعى أن ذلك اجماع بل يقول تورعا ما يفيد أنه لا يعلم شيئا يعارض هذه الفتوى .

واذا تعددت الآراء من الصحابة في المسألة الواحدة ، كان يلجأ الى اختيار أقربها الى كتاب الله وسنة رسوله ، بمعنى أنه لا يخرج عن رأى من هذه الآراء ، ولهذا كان يتوقف أحيانا عن الفتوى اذا لم يجد مرجعا لأحد تلك الآراء .

وبعد ذلك ، كان يرجع الى الحديث المرسل أو الضعيف مرجحا له على القياس ، ما دام ليس هناك أثر آخر يدفعه ، ولا قول صاحب ولا اجماع على خلافه .

وأخيرا ان لم يجد شيئا من الأصول الأربعة المتقدمة ، لجأ الى القياس فاستعمله للضرورة .

ومن ذلك نرى أن ابن حنبل رضى الله عنه كان رجل نص وأثر أكثر منه رجل فقه وقياس ، وهكذا كان الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى ، وان كان له في بعضها نظر خاص أو زيادة في البيان والتفصيل ؛ اذ يذكر أن طرق الأحكام الشرعية التي تتكلم عنها في أصول الفقه ، هي باجماع المسلمين الكتاب ،

والسنة على اختلاف أنواعها ، والاجماع ، والقياس ،
والاستصحاب ، ثم المصالح المرسلة .
وسنتكلم عن كل من هذه الأصول باجمال ، لتبين ما يريده
شيخ الاسلام بكل منها ، ولنعرف المعين الضخم الذى استقى
منه تراثه الفقهى الجليل^(١) .

الكتاب والسنة :

أما كتاب الله فلم يختلف أحد من المسلمين فى أنه الأصل
الأول للاسلام عقائده وتشريعاته ، وأخلاقه وآدابه ، وأما
السنة فهى الأصل الثانى بعد القرآن بالاجماع أيضا ، ويذكر
الشيخ رحمه الله أنها فى هذه الناحية أنواع ثلاثة :
النوع الأول هو السنة المتواترة التى تفسر القرآن ولا
تخالف ظاهره ؛ مثل ما جاء منها فى عدد صلوات اليوم والليلة ،
وعدد ركعات كل صلاة ، ومقدار نصاب الزكاة فى أنواع
الأموال المختلفة ، ومناسك الحج والعمرة وكيفية أدائها ، وغير
ذلك كله من الأحكام التى ينتها السنة ، ولم تعلم إلا بها .
والنوع الثانى منها هو ما لا يفسر القرآن أو يقال يخالف
ظاهره فى شيء ، ولكنه أتى بحكم جديد ؛ مثل السنة التى جاءت
فى تقدير نصاب السرقة ، ورجم الزانى ، وما شاكل ذلك من
السنن التى جاءت بأحكام غير منصوص عليها فى القرآن ولا
تخالف ظاهره مطلقا .

(١) راجع : قاعدة فى المعجزات والكرامات ، ص ١٩ وما بعدها .

ومن البدهي أن السنة التي من النوع الأول تكون حجة فيما جاءت به ، اذ أنها متممة لما جاء به القرآن من التشريعات التي جاء بها الدين ؛ وكذلك النوع الثاني يجب العمل به الا عند الخوارج أو بعضهم ، وهو في هذا يقول عن هذا النوع من السنة :

« فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا ، الا الخوارج ، فان من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنة (أى التي من هذا النوع) حيث قال أولهم للنبي صلى الله عليه وسلم في وجهه : هذه القسمة ما أريد بها وجه الله .

ويحكى عنهم أنهم لا يتبعونه صلى الله عليه وسلم الا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له ، وأما ظاهر القرآن اذا خالفه الرسول فلا يعملون الا بظاهره ، ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأولهم : « لقد خبت وخسرت ان لم أعدل » ؛ فاذا جاوز أن الرسول يجوز أن يخون ويظلم فيما ائتمنه الله عليه من الأموال ، وهو معتقد أنه أمين الله على وحيه ، فقد اتبع ظلما كاذبا ... وقد ينكر هؤلاء كثيرا من السنن طعنا في النقل لاردا للمنقول ، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم ؛ كالشفاعة ، والحوض ، والصراط ، والقدر ، وغير ذلك »^(١) .

(١) رسالة المعجزات والكرامات ص ٢٠

والنوع الثالث من أنواع السنة هو أحاديث أو أخبار الآحاد التي وصلت إلينا بروايات الثقات عن الثقات ، والمتلقات بالقبول ، ويعتبرها ابن تيمية حجة وأصلا من أصول الفقه ، ويجب تقديم العمل به على المصادر الأخرى التي تجيء بعده ، وفيها يقول : « وهذه أيضا مما اتفق أهل العلم على اتباعها ، من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم ، وقد أنكرها بعض أهل الكلام ... وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرا منها بشروط اشترطها ^(١) ومعارضات دفعها بها ووضعها .

كما يرد بعضهم بعضا (أى من السنة) لأنه يخالف ظاهر القرآن فيما زعم ، أو لأنه خلاف الأصول أو قياس الأصول ، أو لأن عمل متأخرى أهل المدينة على خلافه ^(٢) ، أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الحديث والفقه وأصول الفقه » .

وهكذا نرى ابن تيمية يشتد في العمل بالسنة متى صحت ، وفي اعتبارها أصلا من أصول الفقه ولو كانت أخبار آحاد ، ولا يرد بعضها لأنها مثلا تخالف عموم القرآن أو ظاهره في رأى البعض ، ولا يذهب مذهب أبى حنيفة ومالك في ردهما لبعضها

(١) يريد أن بعض الفقهاء ، كالحنفية مثلا ، يعرضون أحاديث الآحاد على القرآن ، ويقبلون منها ما كان متفقا معه ويردون ما لم يكن كذلك .

(٢) يشي بذلك إلى أن السنة هي الأصل الثانى من أصول مذهب الإمام مالك كما هو الأمر في المذاهب الأخرى ، إلا أنه - كما ذكر القاضى عياض بن موسى في كتابه « المدارك » كان يترك من السنة « ما وجد الجمهور والجم الفقير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه » ، وراجع الديباج المذهب ، ص ١٦

لهذا السبب ، أو لأنها تخالف ما عليه عمل أهل المدينة عند الأخير .

وان كثيرا من آى القرآن وأحاديث الرسول تؤيده في المنهج الذى سلكه ، فالله تعالى يقول : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وليست طاعة الله الا العمل بكتابه ، كما أن طاعة الرسول تكون بالعمل بسنته الصحيحة .

والرسول صلى الله عليه وسلم يقول محذرا من ترك العمل بما صح عنه من السنة : « لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر بما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لا أدري ! ما وجدناه في الكتاب اتباعناه » (١) .

وبخاصة أن كثيرا من الأحكام الشرعية مأخوذ من السنة النبوية ، وكثيرا أيضا من هذه الأحكام التى ثبتت بالسنة هى فى الواقع تخصيص لظاهر القرآن وعمومه ، ومن هذا القبيل قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » الآية ، فهى بنصها وظاهره عامة فى تحريم كل ميتة ودم ، ولكن الرسول قال فى حديث له : « أحللت لنا ميتتان السمك والجراد ، ودمان الكبد والطحال » ؛ فكان هذا الحديث مخصصا لتلك الآية العامة .

(١) الرسالة للامام الشافعى ص ١٥ ، المطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

الاجماع :

والاجماع طريق من طرق الأحكام التشريعية ، ولكنه يجيء بعد نصوص الكتاب والسنة بلا ريب ؛ والاجماع الذى عليه اتفاق عامة المسلمين ، والذى يعلمونه جميعا ، هو ما كان عليه الصحابة ، وأما ما كان بعد ذلك فالعلم به متعذر غالبا .

ولذلك يقول ابن تيمية فى رسالته عن المعجزات والكرامات : ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الاجماعات الحادثة بعد الصحابة ، واختلف فى مسائل منه ؛ كاجماع التابعين على أحد قولى الصحابة ، والاجماع الذى لم ينقرض عصر أهله حتى خائفهم بعضهم ، والاجماع السكوتى ، وغير ذلك .

كما يذكر فى إحدى فتاويه : أن معنى الاجماع هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام ، وإذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يخرج عن اجماعهم ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة . ولكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها اجماعا ولا يكون الأمر كذلك ، بل يكون القول الآخر أرجح فى الكتاب والسنة^(١) .

وبعد هذا ، لابد للاجماع الذى يعتبر حجة وأصلا من أصول الفقه من سند من النصوص ؛ وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون من الأحكام الفقهية يكون منصوصا عليه من

(١) راجع المجلد الاول من مجموعة فتاويه الكبرى ، ص ٤٠٦ ، نشر فرج الله زكى الكردى بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

الرسول ، وقد بينه في حديث له ، ولكن قد يخفى النص على بعض الناس فيستدل بالاجماع الذى علمه ، مع أنه لا توجد مسألة يتفق الاجماع عليها الا وفيها نص^(١) .

ويأتى الشيخ رحمه الله بمسائل كثيرة ترى بادية الرأى أن أحكامها ثبتت بالاجماع من غير نص عن الرسول فيها ، كما يقول بعض الفقهاء ، ولكنه بالبحث يظهر أن ثبوت هذه الأحكام هو بالسنة لا بالاجماع .

ومن ذلك مسألة المضاربة ؛ فانها — كما يقول — كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قریش ، فان الأغلب عليهم كان التجارة ، وكان أصحاب الأموال يدفعونها الى العمال ، والرسول صلى الله عليه وسلم قد سافر بمال غيره قبل النبوة ، كما سافر بمال خديجة ، والعر التي كان فيها أبو سفيان (هي العر التي جاء ذكرها في غزوة بدر) كان أكثرها مضاربة معه وغيره .

فلما جاء الاسلام أقزها الرسول ، وكان أصحابه يتاجرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك ، والسنة قوله وفعله وتقريره

(١) راجع في هذا الامام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ حيث يقول : « ولا يمكن أئمة ان يكون اجماع من علماء الامة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » الاحكام في اصول الاحكام ج ٤ : ١٢٩
وراجع ايضا ما يذكره في موضع آخر من هذا الكتاب (ج ٤ : ١٤٤ ، ٢٣٢) من أن الذى نحتاج اليه جميعا هو معرفة أحكام القرآن والسنة ، ففيهما غنية عن كل دليل آخر .

فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة ^(١)، وفي رأينا أن هذا استدلال جيد ، وفيه رد الأحكام الى أصولها الصحيحة الأولى .

ونستطيع أن نذكر هنا مثالا آخر ، وهو عقد السلم ، فإن الفقهاء الأحناف مثلا يرون جوازه استحسانا على خلاف القياس لأن فيه بيع المعدوم ، ولكن الحق أنه ثابت بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنه جاء والناس في المدينة يتعاملون به ، فأقرهم عليه كما هو معروف .

وفي رأينا أن الأمر كما يقول ابن تيمية بعد ذلك بحق ، أي أن المسائل المجمع عليها قد تكون راجعة الى أن طائفة من الفقهاء المجتهدين لم يعرفوا فيها نصا فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص ، لكن كان النص عند غيرهم .

وابن جرير الطبري مع طائفة من الفقهاء يقولون : بأنه لا ينعقد الاجماع الا عن نص عن الرسول ، مع قولهم بصحة القياس وحجيته ، ونحن لا نشترط أن يكونوا جميعا قد علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار ؛ ثم يقول : لكننا استفرينا موارد الاجماع فوجدنا كلها منصوصة ، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة .

هذا ، ومن الطبيعي أن تكون المسائل المجمع عليها قليلة في رأى ابن تيمية ، بعد ما رأيناه يشترط لحجية الاجماع أن يكون أجماعا من علماء المسلمين كافة في عصر من العصور ، ثم أن

(١) راجع « معارج الوصول » ص ٢٠ - ٢١ .

يكون سنده نصا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ ولهذا نجده ينكر القول بأن الاجماع هو المستند الذي يرجع اليه أكثر مسائل الشريعة الاسلامية ، فيقول :

« ومن قال من المتأخرين ان الاجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله ؛ فانه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج الى ذلك ، وهذا كقولهم ان أكثر الحوادث يحتاج فيها الى انقياس لعدم دلالة النصوص عليها ، فانما هو قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام .

وقد قال الامام أحمد رضى الله عنه انه ما من مسألة الا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها ؛ فانه لما فتحت البلاد وانتشر الاسلام ، حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة ، وانما تكلم بعضهم بالرأى فى مسائل قليلة ، والاجماع لم يكن يحتج به عامتهم اذ هم أهل الاجماع فلا اجماع قبلهم . لكن لما جاء التابعون كتب عمر الى شريح : اقض بما فى كتاب الله ، فان لم تجد فيما فى سنة رسول الله ، فان لم تجد فيما قضى به الصالحون قبلك ، وفى رواية فيما أجمع عليه الناس ... وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر ؛ قدم الكتاب ، ثم السنة ، ثم الاجماع .

وكذلك ابن عباس كان يفتى بما فى الكتاب ، ثم بما فى السنة ، ثم بسنة أبى بكر وعمر لقوله صلى الله عليه وسلم : اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر .

وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس ، وهم

من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء ؛ وهذا هو القضاء ، وهذا هو عين الصواب »^(١) .

بقى بعد ذلك أن نعرف رأى ابن تيمية فيما اذا تعارض الاجماع مع نص عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ هل يؤخذ بالاجماع ويكون ناسخا للنص ؟ أو يجب حينئذ ترك الاجماع والأخذ بالنص ؟

هنا نراه يخطئ من قال من المتأخرين بأنه ان وجد نص يخالف الاجماع ، اعتقد أن هذا النص قد تسخ بنص آخر لم يبلغه ، بل قال بعضهم ان الاجماع هو الذى نسخه ؛ ومعنى هذا أو ذاك وجوب الأخذ بالاجماع مع مخالفته للنص الذى ظهر .

ثم يقرر بعد هذا أن الصواب هو غير ذلك ، وهو ما كان عليه السلف ؛ « وذلك لأن الاجماع اذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الاجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ . فاما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ ، فهذا مالا يوجد قط ، وهو نسبة الأمة الى حفظ ما نهيت عن اتباعه واضاعة ما أمرت باتباعه ، وهى معصومة عن ذلك » ، كما قال فى رسالة معارج الوصول .

ويختم هذه الرسالة بتأكيد أن السنة لا تسخ الكتاب ،

(١) معارج الوصول ، ص ٢٢ .

وأن السنة لا ينسخها اجماع ، وأن الاجماع الصحيح لا يعارض كتابا ولا سنة .

القياس :

وتجىء مرتبة هذا الأصل بعد الاجماع ، لكنه القياس الصحيح الذى يطابق النص ، وأثر الاحتجاج به فى استنباط الأحكام الشرعية عن بعض الصحابة ، وأقر الرسول صلى الله عليه وسلم من ذهب اليه فى حياته ، وذلك كما فعل مع معاذ بن جبل حين أراد ارساله الى اليمن وسأله كيف يقضى اذا عرضت له قضية .

ولأن من الصحابة من عمل بالقياس ، نرى ابن تيمية يقول : « وقد روى عن على وزيد أنهما احتجا بقياس ؛ فمن ادعى اجماعهم على ترك العمل بالرأى والقياس مطلقا فقد غلط ، ومن ادعى أنه من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم الا بالرأى والقياس فقد غلط ، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم » الى آخر ما قال ^(١) .

والقياس المعتبر عند ابن تيمية هو القياس الصحيح دون الفاسد ، وهو الذى جاءت به شريعة الله ورسوله ، هذه الشريعة التى جمعت فى الحكم بين المتماثلين وفرقت بين المختلفين ، وذلك انما يكون بطريق القياس فى المتماثلين فى العلة دون المختلفين فيها .

(١) معارج الوصول ص ٢٢ - ٢٣

ويذكر الشيخ رحمه الله في أول رسالته عن القياس^(١)
صورتين للقياس الصحيح ، وهما :
(أ) أن تكون علة الحكم التشريعي في الأصل موجودة في
الفرع ، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها .
(ب) القياس بالغاء الفارق بين الصورتين ، أى الأصل
والفرع ، أى ألا يكون بينهما فرق مؤثر في الشرع .
ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه ؛ بل اذا جاءت
الشريعة في بعض الأمور بحكم يخالف حكم نظائره ، « فلا بد
أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع
مساواته لغيره (أى فى الحكم) ، لكن الوصف الذى يختص به
قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ... فمن رأى شيئاً من
الشريعة مخالفاً للقياس ، فانما هو مخالف للقياس الذى انعقد
فى نفسه ، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت فى نفس
الأمر » .

ولعل ابن تيمية يشير بذلك الكلام الى مشكلة كبيرة ثارت
قبله وبعده ، ولا تزال تثور بين الفقهاء حتى اليوم على ما نعتقد ،
وقد لمسنا نحن هذه المشكلة فى كتاب ظهر لنا منذ سنوات^(٢) .

(١) هى القياس فى الشرع الإسلامى ، طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة
١٢٤٦ هـ ، وهى مرجعنا الأول فيما نذكره عن ابن تيمية فى هذا الأصل .
(٢) راجع المدخل لدواصة الفقه الإسلامى ، ص ١٨٥ - ١٨٧ ، من الطبعة
الأولى بمطبعة دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م .

ان النظام ومن تبعه من المعتزلة يقولون بأن من الحق أن العقل يقتضى التسوية فى الحكم بين المتماثلات ، والفرقة فيه بين المختلفات ، ولو اطرء الأمر كذلك فى الشريعة كان القياس أمراً يدعو إليه العقل .

ولكن الشارع نراه يفرق فى الحكم بين الأمور المتماثلة^(١) ، وقد يسوّى بين أمور مختلفة^(٢) ، وهذا على خلاف قضية العقل ، واذن ، لا يكون العقل مجوّزاً للقياس .

وبعد هؤلاء المتكلمين ، نجد ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ يشتدّ جداً فى رفض القياس ، اكتفاء بالقرآن والسنة ، واستدلالاً لمذهبه الظاهرى وتقييحا لمذهب معارضيه . وقد بسط ذلك كله فى كتابه « الاحكام » ، ورد على خصومه ردوداً لم تخل من حدة لسانه وشديد نقده ومرير تهكمه .

انه يرى أن من قال بالقياس فى الشريعة قد تعدى حدود الله وقفا ما لا علم له به ، وقال فيها برأيه ، ما دام لديه كتاب الله وسنة رسوله وفيهما كل غنينة اذا عرفنا كل ما فيهما من الأحكام ، ولهذا لم يقل صحابى قط بالقياس .

وأما كتاب عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، الى أبى موسى الأشعرى حين بعثه قاضيا الى اليمن ، وكذلك نحوه مما روى عن الصحابة من الآثار التى تفيد الأخذ بالقياس ، فقد أنكر هذه

(١) مثل قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير ، وحد القاذف بالزنى دون القاذف بالكفر .

(٢) مثل ايجاب القتل بالردة والزنى مع الاختلاف بينهما .

«الآثار جميعا بالطعن في أساسيتها من ناحية ، وبالزام خصومه
اذ خالفوا بعض ما توجبه من ناحية أخرى .

ثم ينتقل ابن حزم في كتابه « الاحكام » خطوة أخرى أبعد
مما سار اليه ، فيحاول أن يجد من القرآن والسنة نصوصا يدعم
بها مذهبه في رفض القياس رفضا باتا شاملا ؛ فيرى هذه
النصوص مبطلّة للقياس ، داعية الى وجوب رفضه والعمل به
في شريعة الله ورسوله ، وبخاصة أنه يرى أن القول بالعلل في
شيء من الشريعة وأحكامها باطل .

وفي رأينا أنه مهما تكن شدة معارضة ابن حزم ، وقوة جدله
ولّدكده في الخصومة ، ومهما تكن حجج الذين رفضوا الأخذ
بالقياس من الطوائف الأخرى ، فإن الحق هو ما ذهب اليه
جمهور الفقهاء من أن القياس أصل من أصول الفقه ومصدر
من مصادره ، مصدر لا يستغنى عنه فقيه ، ولم ينكره صحابي
من قبل ، بل أرشد الله اليه في غير موضع من كتابه كما يقول
ابن تيمية وابن القيم .

لقد عرض ابن القيم - وكان أكبر حفيظ للتراث العلمي
لشيخه الأكبر - في الجزء الأول من كتابه « اعلام الموقعين » ،
مسألة القياس عرضا وافيا ، ويثبّن أدلة القائلين به وأدلة الآخرين
الذين يرفضونه .

وتكلم عن عدم احاطة النصوص أو احاطتها بالحوادث التي
تزيد كل يوم ، ومعنى هذا الحاجة للقياس أو عدم الحاجة اليه ،

ولم ينبس أن يعرض لمسألة كون أحكام الله معللة - وحينئذ يتأتى القياس - أو غير معللة فلا يكون القياس ممكنا .

وبعد هذه البحوث وأمثالها المتعلقة بالقياس والخلاف الشديد فيه ^(١) ، وبعد أن قد كلا من الطرفين : الذين غلوا في الأخذ بالقياس ، والذين غلوا في رفضه - نقول انه بعد ذلك كله ، ذكر بأن في نصوص الكتاب والسنة بيانا للأحكام الشرعية كلها ، والقياس الصحيح مع هذا حق مطابق للنصوص ، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس ^(٢) .



هذا ، وإذا كان ابن تيمية قد أخذ بالقياس الصحيح ، وجعله أصلا من أصول الفقه ، فإن هذا يوجب عليه بيان العلة التي بسببها نعطي للفرع حكم الأصل المقيس عليه .

وإذا كان قد رأى أن القياس المعتبر لا بد أن يطابق نصا من النصوص ، كان لا بد أن من الذهاب الى اشتغال نصوص الكتاب والسنة على جميع الأحكام الشرعية جملة أو تفصيلا .

وإذا كان قد قرأ أن هذا القياس الصحيح لا تأتى الشريعة

(١) أخذت هذه المباحث أكثر من ثلثي الجزء الأول وقسما كبيرا من الثاني .

(٢) راجع أيضا كتابنا « تاريخ الفقه الاسلامي » نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م ص ٢١ وما بعدها ؛ فقد وقفنا فيه البحث في بيان أثر الاجتهاد بالرأى - ومنه ما عرف فيما بعد بالقياس - نشأ أيام الرسول نفسه ، وناقشنا في ذلك آراء المستشرقين .

بخلافه قط ، كان عليه بيان رأيه فيما يقال عن كثير من الأحكام التشريعية أنها ثبتت على خلاف القياس .

تلك مسائل ثلاث كان لزاما على شيخ الاسلام أن يتناولها بالبحث والبيان ، وقد فعل رحمه الله تعالى ، ونحن نتكلم عنها على هذا الترتيب .

الأولى : علة القياس عند الفقهاء الأحناف ومن سلك طريقهم ، هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذى يبنى عليه الحكم الشرعى لأنه مظهره : وقرروا بعد تعريف العلة على هذا النحو أن تدور الأحكام الشرعية مع عللها وجودا وعدما .

ولهذا شرطوا فيها الشروط التى ذكرناها ومنها الانضباط (١) لأنها هى التى تعرفنا وجوب اعطاء الفرع حكم الأصل متى وجدت العلة فيه . وبذلك تكون تكاليف الله لعباده مستقيمة ، وأحكام معاملاتهم متسقة على اختلاف ظروفها ، ما دام مناط الأحكام هى عللها على النحو الذى عرفوها به .

ولكن ابن تيمية لا يسير معهم فى تعريف العلة على هذا النحو ، بل يختلف عنهم على ما نراه فى كثير من كلامه وفتاويه ، فهم المعنى المشترك بين الأصل والفرع ، أو الوصف المعتبر فى حكم الله ورسوله ، أو الوصف الملائم المناسب الذى استوجب الحكم الشرعى لما فيه من مصلحة ، أو الحكمة الحقيقية التى كانت سبب تشريع هذا الحكم .

(١) معنى انضباط الوصف الذى هو العلة ، ان يكون أمرا معينا يمكن التحقق من وجوده ، كالسفر المبيح للفطر فى رمضان لأنه مظنة المشقة .

وهذه العبارات متقاربة المعنى ، وكلها تدور حول المصلحة أو الحكمة التشريعية ، هذه الحكمة التي لا تخلو من أن تكون جلب منفعة أو دفع مضرة ، وبذلك يتحقق قصد الشارع من تشريعاته ، فإن كل أحكام الشريعة الإسلامية تحقق جلب المنافع ودفع المضار .

والذى يتبادر الى العقل أن يكون الأمر كما قال ابن تيمية ، فتكون العلة التي يبنى الحكم عليها وجودا وعدما هي حكمته ؛ لأنها الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه ، ولأن لكل حكم شرعى حكمته التي أرادها الله من العمل به .

ولكن هذه الحكمة ان ظهرت لنا وعرفناها في كثير من الأحكام ، فقد تكون خافية لا نستطيع التحقق منها وجودا وعدما في كل حال ، ومن ثم ، شرط الأصوليون الآخرون في العلة ألا تكون وصفا ظاهرا مناسبا فقط ، بل أن يكون أيضا منضبطا محددًا يمكن التحقق من وجوده أو عدمه ، ويتضح ذلك بهذا المثال :

أباح الله للمسافر والمريض في رمضان الفطر ، والعلة هي السفر في الأول والمرض في الثاني ، والحكمة هي دفع المشقة عن كل منهما . والسفر والمرض أمران منضبطان ، على حين أن المشقة أمر تقديرى غير منضبط فلا يمكن التحقق منه ؛ ولهذا جعلت العلة هنا مجرد السفر أو المرض وإن لم توجد مشقة في هاتين الحالتين .

ولكن هؤلاء وجدوا عتبة في طريقهم الذى سلكوه ، وذلك

أنهم رأوا العلة التي جعلوها الوصف الظاهر للملائم المنضبط
(أى لا الوصف للملائم وان لم يكن منضبطا تماما ، أو الحكمة
التي هي سبب التشريع) ، موجودة في أشياء كانت توجب
تحريمها ، ومع هذا فقد ثبت جوازها بالسنة ، فلجأوا الى القول
بجوازها استحسانا لا قياما .

وذلك مثل السلم الذي أجازهُ الرسول صلى الله عليه وسلم
بحديث معروف أقرَّ به هذا النوع من المعاملة اذ وجد أهل
المدينة يتعاملون به ، ومثل عقد اجارة الأشياء أو الأشخاص ؛
مع أن المعقود عليه في هذين العقدين معدوم غير مقدور التسليم
حين العقد ، فالعلة في تحريم كل منهما موجودة ، ومع هذا
هما جائزان شرعا .

ومهما يكن ، فان مسلك ابن تيمية لا يبعد كثيرا عن مسلك
الآخرين ، فان مبنى الأحكام الشرعية على جلب المنافع ودفع
المضار وليس من الأحكام ما لا حكمة له أو ما لا يحقق مصلحة
معروفة حقيقية أو يدفع ضررا حقيقيا كذلك من تشريعه ،
وبذلك تلتقى الحكمة بالوصف الظاهر للملائم المنضبط في أكثر
الأحوال .

ومع هذا ، فان نظر ابن تيمية في هذه الناحية يجعل القياس
الصحيح قريب الادراك ، ومعينا على تعرف حكم التشريع ،
وأذننى الى ما يتبادر الى ذهن ويتدارفه الناس ، ويجعل
الأحكام الفقهية ذات آصرة قوية بتحقيق ما أراده الله من تحقيق
المنافع ودفع المضار .

الثانية : لشيخ الاسلام رسالة أشرنا اليها كثيرا فيما سبق ،
وهي « معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد
بيّنها الرسول » ، وقد افتتحها بقوله : « ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بيّن الدين ؛ أصوله وفروعه ، باطنه وظاهره ، علمه
وعمله » .

ولا ريب في أن المراد بفروع الدين وعمله هو الأحكام
التشريعية التي تسمى أيضا الفقه أو الشرع ، وهذا كاف في بيان
ما يراد من أن في النصوص بيانا للشرعة الاسلامية وأحكامها ،
بالتفصيل حين يجب ، وبالأجمال حين يكفي ؛ وبالنص تارة ،
والحمل عليه تارة أخرى .

والآن نذكر أنه رحمه الله قد رفعت اليه فتوى تعتبر من
صميم الموضوع الذي تعالجه ، وأجاب عنها بما نرى من الخير
تلخيصه بعد ذكر نص الفتوى ، وهو :

من يقول ان النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة ، هل
قوله صواب ، وهل أراد النص الذي لا يحتمل التأويل أو
الألفاظ الواردة المحتملة ؟ ومن تقي القياس وأبطله من
الظاهرية ، هل قوله صواب ، وما حجته في ذلك ، وما معنى
قولهم النص ؟ (١) .

وقد بدأ الجواب بقوله بأن هذا القول قاله طائفة من أهل

(١) راجع في الفتوى والجواب عنها ، المجلد الاول من مجموعة الفتاوى ص ٤١٠

الكلام والرأى ، وهو خطأ ؛ والصواب الذى عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أفعال العباد ، ومنهم من يقول انها وافية بجميع ذلك . وانما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معانى النصوص العامة التى هى أقوال الله ورسوله ، وشمولها لأحكام أفعال العباد .

وذلك أن الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم ، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التى هى قاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة ، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى ، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطية بأحكام أفعال العباد .

وضرب لهذا الخمر مثلا ؛ فان الله حرمها بنص القرآن والسنة ، فظن بعض الناس أن لفظ الخمر لا يتناول الا عصير العنب خاضة فلم يحرم الا ذلك ، والبعض حرم أيضا بعض الأنبذة المسكرة ، ومن العلماء من حرم كل مسكر مائعا كان أو جامدا ، وهذا وذاك بطريق القياس لعل الاسكار فى كل منها كالخمر المتخذة من عصير العنب .

مع أن الصواب الذى عليه الأئمة الكبار هو أن الخمر المذكورة فى القرآن والسنة تتناول كل مسكر ، فصار تحريم كل مسكر بالنص العام والكلمة الجامعة ، لا بالقياس وحده ، وان كان القياس دليلا آخر يوافق النص ، كما جاء أيضا فى صحيح مسلم أن الرسول قال : « ان كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » .

فمن ظن أن النص القرآنى لم يتناول الا خمر العنب ، وأن

تحریم سائر المسكرات ثبت بالقياس ، كان مخطئا في فهم النص .
ومما يؤيد شمول النص لكل مسكر أن الخمر لما خبثت لم
يكن بالمدينة شيء من خمر العنب ، وإنما كان عندهم النخل
يتخذون من ثمره خمرا ، فلما نزلت آية التحريم أراقوا ما كان
عندهم من أشربة ، ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون - من اللغة
أو بيان الرسول - أن لفظ الخمر ليس خاصا بعصير العنب
وحده .

وبعد أن أتى بأمثلة أخرى ، وتكلم عن القياس صحيحه
وفاسده ، قال :

« ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة ، سواء
كان اللفظ دلالة قطعية أو ظاهرة ، وهذا هو المراد من قول من
قال النصوص تتناول أحكام المكلفين... ودلالة القياس الصحيح
توافق دلالة النص ، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس
فاسد ، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا ، كما لا يوجد
معقول صريح يخالف المنقول الصحيح... »

ومن كان متبحرا في الأدلة الشرعية ، أمكنه أن يستدل على
غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة ، فثبت أن كل واحد من
النص والقياس دل على هذا الحكم كما ذكرناه من الأمثلة .

فإن القياس يدل على تحریم كل مسكر كما يدل النص على
ذلك ، فإن الله حرم الخمر لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء ،
وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة ، كما دل القرآن على هذا

المعنى ، وهذا المعنى موجود في جميع الأشربة المسكرة لا فرق في ذلك بين شراب وشراب^(١) .

فالفرق بين جميع الأنواع المشتركة من هذا الجنس ، تفرق بين المتماثلين ، وخروج عن موجب القياس الصحيح ، كما هو خروج عن موجب النصوص ، الى آخر ما قال .

الثالثة : نرى أخيراً أن شيخ الاسلام يقرر أن القياس الصحيح لا تأتي الشريعة قط بخلافه ، ويقول انه لا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً ؛ واذن ، فما رأيه فيما يقول الفقهاء في كثير من الأحكام التشريعية انها جاءت على خلاف القياس ؟ انه حقا لا يعبأ بالجواب ، وعلمه بالسنة ودقة فهمه لنصوص القرآن والسنة التشريعية يبين في دقة صحة ما قال ، ونكتفي هنا ببيان ذلك في بضع مسائل نعرف منها أنه سلك السبيل السوي لتأييد ما رآه حقا .

ولكن نرى من الخير قبل تناول هذه المسائل أن نشير الى أن الأحكام التي يقال عنها انها جاءت على خلاف القياس نوعان كما يذكر ابن تيمية^(٢) ؛ نوع لا نزاع بين الفقهاء في حكمه ، ونوع تنازعوا فيه .

وأنسوع الأول يتبين أنه على وفق القياس ما دام متفقاً عليه ، ولكن الخلاف فيه هو هل يقاس عليه أولا ؟ فنذهب طائفة

(١) واضح أن هذا المعنى هو حكمة تحريم الخمر ، وهو في الوقت نفسه حكمة هذا التحريم .

(٢) رسالة القياس ، ص ١٥ وما بعدها .

من الفقهاء ، وحكى هذا عن أصحاب أبي حنيفة ، أنه لا يقاس عليه ، وذهب جمهور الفقهاء الى أنه يقاس عليه غيره ان تحققت فيه شروط القياس ، وهذا هو ما ذكره أصحاب الشافعى وابن حنبل وغيرهما .

وذلك بأنهم قالوا كما يحكى عنهم ابن تيمية نفسه : انما ينظر الى شروط القياس ، فما عثمت علة ألحقنا به ما شاركه فى العلة ، سواء قيل انه على خلاف القياس أو لم يقل ... أما اذا لم يقم دليل على أن الفرع كالأصل فهذا لا يجوز فيه القياس ، سواء قيل انه على وفق القياس أو خلافه ، ولهذا كان الصحيح أن العرايا يلحق بها (أى قياسا) ما كان فى معناها .

وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شىء على خلاف القياس الصحيح ، بل ما قيل انه على خلاف القياس لابد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التى خالفها واقتضى مفارقتها لها فى الحكم . واذا كان كذلك ، فذلك الوصف ان شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه ، والا كان من الأمور المفارقة له .

وأما المتنازع فيه فمئل ما يأتى حديث بخلاف أمر (أى بخلاف القياس) ، فيقول القائلون هذا بخلاف القياس أو بخلاف قياس الأصول ، وهذا له أمثلة من أشهرها المصراة ، فان النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« لا تصرؤوا الابل ولا الغنم ، فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، ان رضىها أمسكها ، وان سخطها

ردّها وصاعاً من تمر » ، وهو حديث صحيح ^(١) . فقال قائلون
هذا يخالف قياس الأصول من وجوه :

منها أنه ردّ للمبيع بلا عيب ولا خلف في صفة ، ومنها أن
الخراج بالضمان فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون
عليه وهنا قد ضمنه ، ومنها أن اللبن من ذوات الأمثال فهو
مضمون بمثله ، ومنها أن ما لا مثل له يضمن بالقيمة من النقد
وهنا ضمنه بالتمر ...

فقال المتبّعون للحديث بل ما ذكرتموه خطأ ، والحديث
موافق للأصول (فهو لهذا يكون موافقاً للقياس الصحيح) ،
ولو خالفها لكان هو أصلاً كما أن غيره أصل ؛ فلا تضرب
الأصول بعضها ببعض ، بل يجب اتّباعها كلها ، فانها كلها من
عند الله .

ثم أخذ الشيخ رحمه الله تعالى بعد ذلك يبين بالدليل أن كل
ما ذكره أولئك الفقهاء ، من مخالفة هذا الحكم الذي ثبت
بحديث الرسول للقياس ، ليس صحيحاً في شيء منه ، وأن هذا
الحكم لا يخالف القياس بل يوافقه تماماً ؛ وقد نعّرض لهذا الرد
بالتفصيل بعد حين .

هذا ؛ ولأخذ الآن في الكلام عن بعض العقود التي يرى

(١) لا تصروا الإبل الخ ، أي لا تجمعوا اللبن في ضرعها عند إرادة بيعها حتى
يعظم ضرعها ، فيظن المشتري أنها كثيرة اللبن دائماً . والمصرأة ، هي الناقة والشاة
ونحوهما التي فعل بها ذلك ، والتصرية في الأصل حبس الماء ، ويراد بها هنا ترك
حلب الناقة مثلاً اليومين أو الثلاثة لتبدو غزيرة اللبن في نظر المشتري .

شيخ الاسلام بحق أنها جاءت على وفق القياس ، لا مخالفة له كما قال جمهور الفقهاء الآخرين ، وقد اخترنا أن تمثل لذلك بهذه العقود : السلم ، الاجارة ، المضاربة ، ثم مسألة المَصْرَأة .

السلم : من شروط صحة العقد عند جمهور الفقهاء أن يكون موضوعه (أى العقود عليه) موجودا حين العقد ؛ فالمعدوم لا يصح اذن أن يكون محلا للتعاقد ، لأنه من غير المعقول أن يتعلق حكم العقد وآثاره بشيء معدوم لا يتقدر على تسليمه إلا بعد اتمام التعاقد ، وحينئذ قد يثور النزاع والخصومة بين المتعاقدين ، على حين أن العقود يجب أن تقوم على التراضى من الجانبين .

وترتب على هذا الشرط أو القاعدة ، انهم اضطروا للقول بأن عقود السلم والاجارة والمضاربة والاستصناع ونحوها مستثناة من هذه القاعدة العامة ، وأنها تجوز شرعا استحسانا لا قياسا ، للحاجة اليها .

ومن المعلوم أن السلم عقد على شيء معدوم ، فإنه يبيع شيء آجل بثمن عاجل ، ومع هذا لا خلاف بين الفقهاء فى جوازها شرعا ، لما رواه الشيخان عن طريق ابن عباس الذى قال : قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ، وهم يسلفون بالتمر السنتين

والثلاث فقال : « من أسلف ^(١) في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم » .

ولكن ابن تيمية ينكر ما ذهب اليه أولئك الفقهاء من اشتراط أن يكون موضوع العقد موجودا غير معدوم ، ومن ثم ينكر أن يكون جواز عقد السلم والاجارة ونحوهما ثبت على خلاف القياس ، وهو في ذلك يقول :

« لا تسلّم صحة هذه المقدمة (أى القاعدة أو الشرط المذكور) ، فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ، بل ولا عن أحد من الصحابة ، أن يبيع المعدوم لا يجوز ، لا بلفظ عام ولا بمعنى عام .

وانما فيه النهى عن بيع بعض الأشياء التى هى معدومة ، كما فيه النهى عن بيع بعض الأشياء التى هى موجودة ، وليست العلة فى النهى لا الوجود ولا العدم ، بل الذى ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الغرر ، والغرر مالا يتقدّر على تسليمه سواء كان موجودا أو معدوما ، كالعبد الآبق والبعير الشارد ، ونحو ذلك مما قد لا يقدر على تسليمه بل قد يحصل وقد لا يحصل ، هو غرر لا يجوز بيعه وإن كان موجودا .

فإن موجب البيع تسليم المبيع ، والبائع عاجز عنه ، والمشتري إنما يشتريه مخاطرة ومقامرة ، فإن أمكنه أخذه كان

(١) أى أسلف ، كما جاء فى رواية أخرى .

المشتري قد قمر البائع^(١) ، وان لم يمكنه أخذه كان البائع قد قمر المشتري^(٢) .

وهكذا المعدوم الذي هو غرر نهى عن بيعه لكونه غررا لا لكونه معدوما ، كما اذا باع ما يحمل هذا الحيوان أو ما يحمل هذا البستان ؛ فقد يحمل وقد لا يحمل ، واذا حمل فالمحمول لا يعرف قدره ولا وصفه ؛ فهذا من القمار ، وهو من الميسر الذي نهى الله عنه .

ومثل هذا ، اكراء دواب لا يتقدر على تسليمها ، أو عقار لا يمكنه تسليمه ، بل قد يحصل وقد لا يحصل ، فانه اجارة غرر » ؛ الى آخر ما قال^(٣) .

هكذا فحص الشيخ رحمه الله عن العلة في منع بعض الأشياء المعدومة ، ووجدوها بحق أنها الغرر الذي يكون فيها ، أى عدم القدرة على تسليمها ، فاذا وجدت هذه العلة في بعض الأشياء الموجودة كان بيعها أيضا منها عنه ؛ لأن في البيع أو الاجارة في الحالين قمارا وميسرا نهى عنه الله تعالى وحرمه بنص صريح من القرآن ؛ واذن يكون كل من السلم والاجارة على وفق القياس بلا ريب .

ولكنه مع هذا يخص كلا من هذين العقدين ونحوهما بكلمة خاصة يبين فيها أنه ثبت جوازه شرعا على وفق القياس ،

(١) أى لانه سلم ما اشترى بثمن بخس .

(٢) لانه ضاع عليه ما التزمه من ثمن وان كان بخسا .

(٣) رسالة القياس ، ص ٤٠ - ٤١

فهو بذكر أن قول الفقهاء أن السلم على خلاف القياس هو من جنس ما روي من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لا تبع ما ليس عندك » ، وأرخص في السلم » ، وهذا لم يثرو في الحديث وإنما هو من كلام بعض الفقهاء (١) .

وذلك أن الرسول نهى حكيم بن حزام أن يبيع ما ليس عنده فيكون جواز السلم بسنة الرسول مخالفا للقياس . ولكن نهى النبي حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده ، أما أن يراد به بيع عين معينة ليست عنده ولا يملكها فيكون قد باع مال الغير قبل أن يشتريه ، وفيه نظر .

وأما أن يكون المراد به النهى عن بيع الانسان ما لا يقدر على تسليمه وان كان في الذمة ، وهذا أشبه ، فيكون قد ضمن للمشتري شيئا لا يدرى هل يحصل أو لا يحصل ، وهذا في السلم الحال إذا لم يكن عنده ما يوفيه ، والمناسبة فيه ظاهرة . وأما السلم المؤجل وهو المتعارف فهو أمر آخر ، ان موضوع العقد (وهو المسكلم فيه) دين من الديون مؤجل في آجل معلوم ، فهو كالاتياع بضمن مؤجل ، ولا فرق بين أن يكون الثمن هو المؤجل أو يكون المؤجل هو موضوع العقد .

وفي هذا قال ابن عباس رضي الله عنهما : أشهد أن السلف

(١) كيف هذا ، وقد جاء في سنن أبي داود (ج ٣ : ٢٨٤) عن حكيم بن حزام أنه قال : يا رسول الله ، يأتييني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي ، أفأبتاعه له من السوق ؟ فقال الرسول : « لا تبع ما ليس عندك » . وهذا الحديث رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه ، وقال عنه الأول أنه حديث « حسن » .

المضمون في الذمة حلال في كتاب الله (يريد أنه ثبت جوازه شرعا بالقرآن ، لا استحسانا على خلاف القياس كما يقول الفقهاء الآخرون) ، وقرأ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » . وينتهي ابن تيمية من هذا بقوله : « فاباحة هذا على وفق القياس ، لا على خلافه » .

الاجارة : تكلم ابن تيمية بعد عقد السلم عن عقد الاجارة ، ناقش أقوال الفقهاء الذين ذهبوا الى أن هذا العقد جار على خلاف القياس لأنه بيع معدوم وهو المنفعة التي تتحقق بعد العقد شيئا فشيئا ، ولأنه يجب في العقود التي تجرى على القياس القدرة على تسليم المعقود عليه عقب العقد ، وانتهى من هذه المناقشة الى أن الاجارة على وفق القياس لا على خلافه (١) . ان قولهم بأن الاجارة نوع من البيع لا يخلو أن يكون المراد به أحد أمرين : البيع الخاص الذي يفهم من لفظ البيع عند الاطلاق ، أو المعاوضة العامة . ولا يصح أن يراد بها المعنى الأول ، فإنه انما ينعقد على الأشياء المعينة المحدودة ، أو المضمونة في الذمة ، وليست الاجارة كذلك في كل حال .

والقول بأنها نوع من المعاوضة العامة التي تتناول العقد على الأعيان أو المنافع ، قول صحيح ، لكن قولهم ان هذه المعاوضة لا تكون على معدوم دعوى مجردة عن الدليل ، بل هي

(١) راجع رسالة القياس ص ٣٠ وما بعدها .

دعوى كاذبة ؛ وذلك بأن الشارع أجاز المعاوضة على الموجود وعلى المعلوم .

ومن القياس الفاسد أن يقول قائلهم « كما أن بيع الأعيان لا يكون الا على موجود فكذلك بيع المنافع ، وهذا حقيقة كلامه » . هذا القياس فاسد ، بل في غاية الفساد ؛ فانه - كما يقول - من شرط القياس الصحيح أن يمكن اثبات حكم الأصل في الفرع ، وهذا متعذر ، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها ، فلا يتصور أن تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها .

ولهذا أمرنا الشارع أن تؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق الى أن تخلق ، كما نهى عن بيع الحمل قبل أن يولد ، والتمر قبل بدو صلاحه ، وعن بيع الحب حتى يشتد ؛ وعلى هذا لا يبقى حكم الأصل مساويا لحكم الفرع في كل حال .

واذا كان ذلك يظهرنا على أحد الفروق بين عقد البيع والاجارة ، فان هناك فرقا آخر ذكره شيخ الاسلام اجمالا ، وفصل القول فيه من بعده تلميذه ابن القيم ^(١) .

وهو أن الفقهاء حين لم يجيزوا بيع المعلوم في كل حال ، بنوا على هذا الرأي بطلان ضمان الحقائق والبساتين ؛ لأنه - كما يقولون - بيع الثمار قبل بدو صلاحها ، بل قبل وجودها ، ومنهم من ذكر الاجماع على بطلانه .

(١) رسالة القيلس ص ٤٤ - ٤٥ اعلام الموقعين ج ١ : ٣٦٠ - ٦٢٢

والحق أنه ليس لهم دليل صحيح لما ذهبوا إليه ، فضلا عن دعوى الاجماع ، بل ربما كان الاجماع هو على جواز ضمان البسيتين ونحوها شرعا . فقد جرى العرف الصحيح على صحة هذه المعاملة من أيام الصحابة حتى اليوم ، بل — كما يذكر ابن تيمية — أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ضمن حديقة أسيد بن خضير ثلاث سنوات ، وتسلف مقدار الضمان فقضى به دينا كان على أسيد لأنه كان وصية ، ومثل هذا من عمر لم يكن ليخفى على أحد .

بل قد كان ذلك — كما يذكر ابن القيم — بمشهد من الصحابة ، ولم ينكره منهم رجل واحد . ومن جعل هذا اجماعا فقد أجمع الصحابة على جواز ذلك ، وأقل درجاته أن يكون قول صحابي بل قول الخليفة الراشد ولم ينكره منكر ، وهذا حجة عند جمهور العلماء .

فالصواب ، إذن ، هو ما فعله سيدنا عمر الذي جعل الله الحق على لسانه وقلبه ، وبصحة هذا يتضح الفرق الآخر بين البيع والاجارة ؛ « اذ الفرق — كما يقول شيخ الاسلام — بين البيع والضمان هو الفرق بين البيع والاجارة ، ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحب حتى يشتد ، ثم إذا استأجر أرضا ليزرعها جاز هذا مع أن مقصوده الحب ؟ لكن مقصوده ذلك بعمله لا بعمل البائع » .

بقى ما يقوله النافون لجريان الاجارة على وفق القياس ، وهو أن موجب العقد تسليم المقود عليه بعد اتمامه ، وهذا

مستحيل في الاجارة بالنسيئة لموضوعها الذي يحدث آنا بعد
آن في الزمان .

وهنا يذكر ابن تيمية أن هذا غير صحيح ان سلمنا أن عقد
الاجارة هو عقد بيع ، فان موجب العقد هو ما أوجبه الشارع
أو المتعاقدان على أنفسهما ^(١) ، وكلاهما منتف ؛ فلا الشارع
أوجب أن يكون كل مبيع مستحق التسليم عقب العقد ، ولا
العاقدان التزاما ذلك .

بل تارة يكون العقد على هذا الوجه ، أى يكون تسليم
الثلث والثلث عقبه ، وتارة يشترطان التأخير في أحدهما ، أو
في محل العقد بصفة خاصة لما في ذلك من المصلحة للبائع
أو المشتري ، وهذا كما كان لسيدنا جابر حين باع بعيده للرسول
واستثنى ظهره الى المدينة .

واذن ، لا دلالة في الشريعة على أن من موجبات العقد
التسليم عقبه كما زعموا ، وليس هذا أصلا من أصولها يكون
الخروج عنه خروجا عن القياس ، بل التسليم والقبض في الأعيان
والمنافع على السواء كالقبض في الدين ؛ تارة يكون موجب
العقد قبضه عقبه حسب الامكان ، وتارة يكون موجب تأخير
التسليم لمصلحة من المصالح المشروعة .

وأخيرا ، نذكر أنه اذا تركنا عقد الاجارة الذي لا يمكن فيه
تسليم المعقود عليه عقب العقد ؛ فانه في عقد البيع اذا كان في

(١) أى فيما يجوز لهما شرعا أن يوجياه .

تأخير تسليم المبيع ضرر يسير بالمشتري ومصلحة راجحة للبائع ؛
نرى أنه من أصول الشريعة أنه اذا تعارضت المصلحة والمفسدة
يجب أرجحهما كما هو معروف ، كما يجب دفع الضرر الأكبر
بإحتمال الضرر الأدنى .

وهكذا وصل الامام ابن تيمية الى دفع ما يحتج به الفقهاء
الذين ذهبوا الى أن عقد الاجارة يجوز استحسانا لا قياسا ،
والى التدليل بحق على أنه موافق للقياس ولأصول الشريعة .

المضاربة والمزارعة : ذهب جمهور الفقهاء الى أن هذين
العقدين ، وكذلك أيضا عقد المساقاة ^(١) تجوز شرعا على
خلاف القياس ؛ وذلك لأنها من جنس عقد الاجارة ، ومن ثم
يجب أن يكون الربح معلوما قدره حين العقد ، ولكن الأمر في
هذه العقود على غير هذا النحو .

وذلك لأن أجر العامل في كل منها لم يعرف قدره عند
التعاقد ، بل يكتفى فيها بأنه حصة شائعة في الربح العام ^(٢)
كنصفه أو ثلثه على حسب ما يتفق المتعاقدان عليه ؛ ولهذا
لا يجوز كل من هذه العقود قياسا ، بل استحسانا .

(١) لا فرق بين المزارعة والمساقاة ، الا أن الاولى هي تسليم المالك أرضا
زراعية لمن يقوم بزراعتها على أن يكون الربح بينهما مناصفة أو مثالثة مثلا ، على
حين أن المساقاة هي دفع انسان شجرة يملكه الى من يقوم بخدمة ويكون الربح
بينهما كذلك .

(٢) الذي يأتى من الاتجار برأس المال في المضاربة ، أم البرع والتمر اللذين
ينتجان من الأرض والشجر في المزارعة والمساقاة .

ولكن شيخ الاسلام لا يذهب منذهب أولئك الفقهاء ؛ أى
فى ارجاع هذه العقود الى الجنس الذى يدخل فيه عقد الاجارة
والى ما استتبعه عندهم من جوازها استحسانا لا قياسا للسبب
الذى ذكروه ، بل يرى أنها من جنس عقد الشركة فتكون
قياسية .

وانه ليبنى ما يراه على أصل هام يجب التنبه اليه ، فيه
تتميز العقود الواردة على عمل العامل من عقد الاجارة ، وهو
يقول فى هذا ما ينبغى أن نأتى به ولو بشيء من الاختصار ، اذ
يذكر أن العمل ثلاثة أنواع .

« أحدهما ، أن يكون العمل مقصودا معلوما مقدورا على
تسليمه ، فهذا عقد الاجارة اللازمة ، أى العقد اللازم .

والثانى ، أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول أو غرر
فهذه الجمالة ، وهى عقد جائز ليس بلازم . فاذا قال : من رد
عبدى الآبق فله مائة ، فقد يقدر على رده وقد لا يقدر ، وقد
يرده من مكان قريب أو بعيد ... فمن عمل هذا العمل استحق
الجعل والا فلا .

ويجوز أن يكون الجعل فيها اذا حصل بالعمل جزءا شائعا
ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم ؛ مثل أن يقول أمير الغزو : من
دل على حصن فله ثلث ما فيه ، ويقول أمير السرية التى يسريها
لك خمس ما تغنمين أو ربعة ...

ومن هذا الباب اذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض

جاز كما أخذ أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين جعل لهم
قطيع على شفاء سيد الحى ، فرقاه بعضهم حتى يرىء فأخذوا
القطيع ، فان الجعل كان على الشفاء لا على القراءة .

وأما النوع الثالث ، فهو ما لا يقصد فيه العمل ، بل المقصود
المال ، وهو المضاربة ، فان رب المال ليس له قصد فى نفس عمل
العامل ، كما للجاعل والمستأجر قصد فى عمل العامل ، ولهذا لو
عمل ما عمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء ...

بل هذه (أى عقد المضاربة) مشاركة ، هذا ينفع بدنه (أى
يعمله) وهذا ينفع ماله ، وما قسم الله من الربح كان بينهما على
الاشاعة ؛ ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر ، لأن
هذا يخرجهما عن القول الواجب فى الشركة ... ^(١) .

هكذا يرى شيخ الاسلام ابن تيمية بحق ، وأما الذين
ذهبوا الى أن هذه العقود الثلاثة على خلاف القياس فقد ظنوا
أنها من جنس الاجارة فيشترط فيها مثلها العلم بالعوضين ،
فلما رأوا أن العمل فى هذه العقود غير معلوم وكذلك الربح
قالوا بمخالفتها للقياس .

وهذا من غلطهم كما يقول : فان هذه العقود من جنس
المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها

(١) رسالة القياس ، ص ٨ - ٩

العلم بالعوضين ، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضة وإن قيل أن فيها شوب المعاوضة^(١) .

وبعد أن بحث ابن تيمية هذه العقود الخمسة وعقودا كثيرة أخرى ، وبين أنها جميعها على وفق القياس لا بخلافه كما زعم جمهور الفقهاء ، قال ما ينبغي أن ننقله بنصه :

« وبالجمله ، فما عرفت حديثا صحيحا لا يمكن تخريجه على الأصول الثابتة ، وقد تدبرت ما أمكننى من أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا ، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياسا يخالف رأيا فلا بد من ضعف أحدهما .

لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء ، فضلا عما هم دولهم ، فإن ادراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة ، من أشرف العلوم . فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس ، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم .

فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصوص يخفاء القياس الصحيح عليهم ، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام »^(٢)

(١) رسالة القياس ، ص ٧ ، وينبغي هنا أن نشير إلى أن المضاربة وإن كانت يعتد على خلاف القياس عند الأحناف تعتبر من الشركات عند فقهاء الأحناف ، ولهذا توضع في كتبهم في باب الشركات . وكذلك المزارعة والمساواة بإخلان حكم الشركات عند ظهور الناتج من الزرع والشمار .

(٢) رسالة القياس ص ٦١ - ٦٢

مسألة المصراة :

ولعل مصداق هذا التأكيد ، فضلا عما ذهب اليه في تلك العقود ، رأيه في « مسألة المصراة » وما جاء به حديث الرسول في ضمان لبنها الذي حلبه المشتري ؛ فقد رأى الفقهاء قبله في أن جعل هذا الضمان صاعا من تمر هو حكم مخالف للقياس للوجوه التي ذكرنا عنهم من قبل ^(١) .

ان الشيخ ، رضى الله عنه وأرضاه ، بعد أن بيّن هذه الوجوه أخذ في مناقشتها ، وانتهى بأنه ليس في الحكم الذي جاء به حديث الرسول صلى الله عليه وسلم شيء يخالف القياس ، بل هو على وفقه تماما ، وذلك اذ يقول :

أما قولهم « رد بلا عيب ولا فوات صفة » فليس في الأصول ما يوجب انحصار الرد في هذين الشيئين ، بل التدليس نوع ثبت به الرد وهو من جنس الخلف في الصفة ؛ فان المبيع تارة تظهر صفاته بالقول وتارة بالفعل ، فاذا ظهر أنه على صفة وكان بخلافها فهو تدليس ...

وأما قولهم « الخراج بالضمان » (أى أن الأمر يردّ صاع من تمر مخالف للقياس الذي يؤخذ من الأثر الذي يقول : الخراج بالضمان) ، فان حديث المصراة أصح منه باتفاق أهل العلم مع أنه لا منافاة بينهما ؛ فان الخراج ما يحدث في ملك المشتري ...

(١) راجع ما سبق ص ٨٩ ، وهو مأخوذ عن رسالة القياس ص ٥٢ .

وهنا كان اللبن موجودا في الضرع فصار جزءا من المبيع ، ولم يجعل الصاع عوضا عما حدث بعد العقد ، بل عوضا عن اللبن الموجود في الضرع وقت العقد .

وأما تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع ، فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد فتعذرت معرفة قدره ، فلهذا قرر الشارع البذل قطعا للنزاع ، وقدّر بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضى إلى الربا .

بخلاف غير الجنس ، فانه كأنه ابتياع لذلك اللبن الذي تعذرت معرفة قدره ، بالصاع من التمر ، والتمر كان طعام أهل المدينة وهو مكيل مطعوم يقتات به كما أن اللبن مكيل مقتات به . وهو أيضا يقتات به بلا صنعة ، بخلاف الحنطة والشعير فانه لا يقتات به الا بصناعة .

فهو (أى التمر) أقرب الأجناس التى كانوا يقتاتون بها الى اللبن ، ولهذا كان من موارد الاجتهاد أن جميع الأمصار يضمنون ذلك بصاع من تمر ، أو يكون ذلك لمن يقتات بالتمر ، كأمره صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر بأن يخرج أهل كل بلد مقدار الصاع مما يقتاتون به كالشعير ونحوه .

وبعد ؛ فقد وصل الامام ابن تيمية رحمه الله الى بيان واثبات ما اعتقده الحق ، وهو أنه ليس في الشريعة الاسلامية من الأحكام ما يخالف القياس الصحيح . وقد تأتى له ذلك بما أوتيته من الحظ الوافر في فهم الفقه وأصوله الأولى ، والقدرة

على رد الأحكام الشرعية الى أصولها الأصلية بعد ادراك عللها ،
وانفهم العميق لكتاب الله والاحاطة بقدر المستطاع بسنة
رسوله .

وهو لهذا حقيق بأن يوصف بأنه فقيه مجتهد حقا وان كان
ينتسب للمذهب الحنبلي لاتفاقه مع مؤسسه في أصوله الفقهية ،
ولو تقدم به الزمن الى عصر الأئمة الأربعة لعُدَّ بلا ريب من
المجتهدين باطلاق .

الاستصحاب :

ويجىء هذا الأصل بعد الأصول السابقة ، وهو حجة عنده
وعند غيره من الفقهاء في الوصول الى الأحكام الفقهية ، ويقول
في تعريفه وحجتيته : « وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم
ثبوته وانتفاؤه بالشرع ، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق ،
وهل هو حجة في اعتقاد عدم ؟ فيه قولان » ^(١) .

فان عرض للمجتهد عقد أو تصرف جد في زمنه ، وسئل عن
رأيه فيه ، ولم يجد نصا من الكتاب أو السنة أو دليلا شرعيا
آخر يبين حكمه الشرعي بالاباحة أو التحريم ، كان عليه أن
يحكم بأنه مباح بناء على أن الأصل في الأشياء الاباحة الا
ما حرّم شرعا ، وهذه الاباحة هي الحال التي خلق الله عليها ما في
الأرض جميعا ؛ فما دام لم يقم لديه دليل على تغير هذه الحال ،
يجب أن يكون الحكم باقيا على الاباحة الأصلية .

(١) رسالة المعجزات والكرامات ص ٢١

وكذلك الملك الثابت لشخص ما لشيء من الأشياء يعتبر قائماً
بدليل الاستصحاب ، ما لم تتغير الحال فيجده ما يثبت زوال
ملكه له ، وذمة الانسان البريئة من شغلها بدين أو التزام يظل
حكمها أنها بريئة حتى يثبت أنها مشغولة ؛ وذلك لأن الأصل
بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره .

ويقول الخوارزمي في كتابه « الكافي » عن هذا الدليل
أو الأصل : « وهو آخر مدار الفتوى ؛ فان المفتى اذا سئل عن
حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع
ثم القياس ، فان لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في
النفي والاثبات . فان كان التردد في زواله ، فالأصل بقاءه ؛
وان كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته » (١) .

ومع هذا ، فان الحق في رأينا أن من التجوز عد الاستصحاب
دليلاً ؛ لأن الدليل في الحقيقة هو الدليل الذي ثبت به الحكم
السابق ، وما الاستصحاب الا استبقاء دلالة هذا الدليل على
حكمه (٢) .

وأخيراً ، ان معنى قول الشيخ ابن تيمية رضى الله عنه ان
الاستصحاب حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق ، وفي كونه حجة
في اعتقاد عدم خلاف ، أنه حجة لمن لا يعتقد تغير الحال التي لها

(١) راجع « ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول » للإمام محمد بن

على الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ ، مطبعة صبيح بالقاهرة ص ٢٠٨ .

(٢) علم اصول الفقه للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ، مطبعة النصر

بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م ص ١٠٢ .

حكمها الثابت بالدليل ، فيندفع بها (أى بهذه الحجة) دعوى مدعى التغير الا اذا قام عليه دليل . ولكنه مع هذا ، ليس حجة متفقا عليها فى دعوى عدم تغير الحال فلا يصح حينئذ استصحاب الحكم ، فقد تكون الحال قد تغيرت فعلا مع أنه دليل على هذا التغير .

ويظهر هذا واضحا لنا اذا أشرنا الى مركز المفقود وحكمه عند الفقهاء ، أى الذين يرون منهم أن الاستصحاب حجة لعدم الاعتقاد لا لاعتقاد عدم ، فان المركز الشرعى للمفقود عندهم هو اعتباره حيا فى حق نفسه ، وميتا فى حق غيره حتى تعرف وفاته أو يحكم بها القضاء ، ويترتب على هذا أمران :

(١) عدم قسمة أمواله بين ورثته بعد فقده ، وذلك استصحابا لحال حياته التى لم يقم دليل بعد على تغيرها .

(ب) ألا يرث أحد ممن مات من أقاربه بعد فقده ، لأن الميراث يقتضى اعتقاد بقاءه حيا ، لا عدم اعتقاد موته فحسب . لكن استصحاب الحال يصلح علة وحجة لبقاء ما كان على ما كان (وهو حال الحياة) التى تمنع قسمة أمواله بين ورثته ، لا لاكتساب حقوق جديدة لا تكون الا اذا اعتقدنا عدم موته ، وهذا ما لا يكون الاستصحاب حجة فيه عندهم ، ومن هؤلاء الفقهاء الأحناف (١) .

على حين أن الفقهاء الآخرين الذين ذهبوا الى أن

(١) راجع ، مثلا ، شروح الكنز للامام الزيلعى ج ٢ : ٢١٠ .

الاستصحاب يصلح حجة في الحالين ، فانهم يرون أنه استصحاب حال حياته لبقاء ما يملكه على ملكه حتى يثبت موته حقيقة أو حكما يستلزم اعتقادنا عدم موته فيكون له حينئذ وراثه من مات بعد فقدده قبل قيام الدليل على موته حقيقة أو حكما .

ونعتقد أن الرأي الأول الذي ذهب اليه بعض الأحناف هو الأصح ، كما نرى أنه هو الذي يذهب اليه بعض الحنابلة ومنهم ابن تيمية وتلميذه الأكبر ابن القيم ، وذلك بدليل ما جاء في كتبهم من المثل والأحكام الدالة على الذهاب اليه والأخذ به .

وفي هذا يذكر ابن القيم — وهو يتكلم عن الاستصحاب وتحمله البعض فوق ما يستحقه ، وجزمهم بموجبه (أى في الحالين) لعدم علمهم بتغير الحال ، مع أنه ليس عدم العلم علما بالعدم — ما ينبغي أن ننقله عنه ، وذلك اذ يقول لبيان معنى رأى بعض الأحناف :

« انه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال ، لبقاء الأمر على ما كان ؛ فان بقاءه على ما كان انما هو مستند الى موجب الحكم لا الى عدم المغير له ، فاذا لم نجد دليلا نافيا ولا مثبتا أمكننا ألا نثبت الحكم ولا تنفيه ، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته .

فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعارض مع المستدل ؛ فهو يمنع الدلالة حيث يثبتها ، لا أنه يقيم الدليل على نفي ما ادعاه . وهذا غير حال المعارض ؛ فالمعارض لون ،

والمعترض لون . المعترض يمنع دلالة الدليل ، والمعارض يسلم دلالته ويقيم على تقيضه .

وذهب الأكثرون ، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، الى أنه يصلح لابقاء الأمر على ما كان عليه ؛ لأنه اذا غلب على الظن انتفاء الناقل (أى المغيّر للحال الأولى) ، غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه «^(١) والله أعلم .

المصالح المرسلة :

عنى ابن القيم بفقّه الامام أحمد بن حنبل وأصوله ، فعليه تخرج وصار اماما من أئمة الفقه الاسلامى ، ولكن نراه حين تكلم عن أصوله الفقهية لا يذكر فيها « المصالح المرسلة »^(٢)

وعند ما تناول شيخه ابن تيمية ، فى احدى رسائله ، بيان أصول الفقه التى يرجع اليها استنباط الأحكام التشريعية ، نراه يذكر المصالح المرسلة من بينها ، ولكنه يقف موقف المتشكك فيها ، والمتردد فى قبولها ، كما سنعرف ذلك بعد حين .

نرى هذا وذاك من الشيخ وتلميذه ، وهو أمر قد يثير الدهشة والعجب فى بادىء الأمر . وذلك بأنه من المعروف أن هذا أصل من أصول الفقه عند الحنابلة ، وقد استند اليه الامام أحمد رضى الله عنه ، وكذلك ابن تيمية وابن القيم ، فى كثير

(١) راجع اعلام الموقعين ، ج ١ : ٢٩٤ - ٢٩٥ ، وراجع ايضا فى ذلك « اصول السرخسى » المتوفى سنة ٤٩٠ ، طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٦

(٢) راجع اعلام الموقعين ، ج ١ ص ٢٣ وما بعدها .

من الأحكام التي قالوا بها كما يتضح من تراثهم الفقهي الكبير .
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نرى الامام أحمد نفسه
فقيها سلفيا يتبع نصوص الكتاب والحديث فاذا ظفر بنص في
المسألة أفتى بموجبه دون التفتات الى ما خالفه أو من خالفه ولو
كان من كبار الصحابة ؛ ولهذا لم يلتفت الى قول معاذ ومعاوية
من الصحابة بتوريث المسلم من غير المسلم ، عند ما صح عنده
حديث الرسول المانع من التوارث بينهما لاختلاف الدين .

ثم هو يأخذ ، عند عدم النص ، بفتاوى الصحابة وآرائهم
ويختار عند تعددها في المسألة الواحدة أقربها من كتاب الله
وسنة رسوله ، فهو على كل حال لا يخرج عن رأى من هذه
الآراء ، حتى انه - كما يذكر ابن القيم نفسه - كان يتوقف
أحيانا عن الفتوى ان لم يجد مرجحا يرضاه لأحد تلك الآراء ،
كما كان لا يلجأ الى استعمال القياس الا للضرورة .

فاذا صح هذا ، وهو صحيح ، يكون من البدهي أنه كان
يأخذ بأصل المصالح المرسلة كما فعل الصحابة رضئ الله عنهم
في كثير من أحكامهم وآرائهم الفقهية ، ونذكر فيها بعض المثل
التي تبين ذلك أجلى بيان ، وقد تناولناها في كتاب ظهر لنا منذ
بضع سنوات ^(١) ، وهي :

(١) ليس في القرآن ولا في سنة الرسول نص يوجب أو

(١) المدخل لدراسة الفقه الاسلامي ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٤ م بمطابع
دار الكتاب العربي بالقاهرة ص ١٩٢ - ١٩٤ ، وراجع أيضا فيها وفي غيرها
الاعتصام للشاطبي ، ج ٢ : ٩٩ وما بعدها .

لا يوجب جمع كتاب الله من الصدور والصحف والرقاع التي كان محفوظا فيها ، ومع هذا رأى الصحابة أيام الخليفة الصديق كتابته وجمعه رعاية للمصلحة العامة ، بعد أن تخرج أبو بكر أول الأمر من هذا العمل وقال : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ولكن عمر ظل يراجع حتى شرح الله صدره له .

(ب) ثم جاء سيدنا عثمان ورأى اختلاف المسلمين ، وقد ازداد تفرقهم في البلاد ، في قراءة بعض حروف من القرآن ، فخشى أن يؤدي الأمر الى اختلافهم فيه كما اختلفت اليهود والنصارى في كتبهم ، فأمر بجمع القرآن في مصحف واحد ، فرّق منه نسخا في الأقطار المختلفة ، ثم أمر بما سواه من الصحف ذات القراءات المخالفة فحرقت .

(ج) منع سيدنا عمر اعطاء « المؤلفات قلوبهم » على الاسلام نصيبا من الصدقات والزكاة مع ما جاء عن ذلك في القرآن وسنة الرسول العملية ، وكان من قوله في هذا لعائشة بن حصن والأقرع بن حابس : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل ، وان الله قد أغنى الاسلام ، اذهبا فاجهدا جهدكما ، لا رعى الله عليكما ان رعيتما »^(١) .

(د) ابقاؤه رضى الله عنه أرض العراق وغيرها من البلاد التي فتّحت في عهده في أيدي أهلها ، ووضع الخراج عليهم ،

(١) راجع احكام القرآن للامام الجصاص ، ج ٢ : ١٥٢

يدل توزيع أربعة أخماسها على الفاتحين أصحاب الحق في ذلك كما هو معروف ، وكان هذا الصنيع توفيقا من الله ورعاية للمصلحة العامة للمسلمين .

(هـ) جواز أن يفرض الامام العادل على الأغنياء من المال مالا بد منه لتكثير الجند واعداد السلاح ، ليكون ذلك حماية للبلاد ^(١) .

(و) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع قيمة ما يضيع عندهم من حاجات الناس وأمتعتهم ، مع أنها أمانات عندهم ، والأمين لا يضمن ؛ ولكن سيدنا علي بن أبي طالب خاف الخيانة والتقصير ، فقال في هذا : لا يصلح الناس الا ذاك .

والامام أحمد ، كما قلنا ، فقيه سلفى بكل معنى الكلمة ، فهو بلا ريب يأخذ بفتاوى الصحابة ويمنهاجهم في الاستنباط ، وهو لهذا يرى بيقين أن من أصول الفقه مبدأ المصلحة المرسلة لما فيه من تحقيق الصالح العام ، ودرء المفسدة العامة أيضا .

ومن ثم ، نجد له آراء وفتاوى كثيرة كان مصدرها هذا المبدأ ، وبخاصة في باب السياسة الشرعية ، ونحن نذكر من ذلك هذه الأمثلة مكتفين بها :

(١) نستطيع القول ، مستلهمين هذا المثل وسابقه ، بأن قانون الإصلاح الزراعى - ونحوه من القرارات التى جاءت بعده - له سند قوى من الشريعة الإسلامية .

وراجع فى فرض بعض المال على الأغنياء للجند والسلاح وحماية الوطن ، المستصطفى للفرزالي ج ١ : ٢٠٣ - ٢٠٤

(أ) يرى أن جزاء من شرب الخمر في رمضان ، أو أتى شيئاً نحو هذا ، هو إقامة الحد عليه مع التغليظ فيه ، كمثل الذى يقتل في الحرم (أى قتلاً خطأ) فعليه دية وثلاث .

(ب) يرى وجوب نفى المخنث ، لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له ، وللإمام نفى فيه الى بلد يأمن فساد أهله ، وإن خاف عليهم حبسه .

(ج) ومما نص عليه أيضاً أن من طعن على الصحابة يجب على السلطان عقوبته ، وليس له أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ويستتبه ، فإن تاب والّا أعاد العقوبة ^(١) .

وبعد الإمام ابن حنبل نجد أصحابه وأتباعه يأخذون بهذا الأصل أيضاً على ذلك النحو ، ومنهم أخيراً ابن القيم ففى كتبه - مثل : اعلام الموقعين ، وزاد المعاد ، والطرق الحكيمة - الكثير من الآراء التى بنيت عليه ، ونذكر المثل الآتية من كتابه الأخير ^(٢) :

(أ) روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا يحتكر الا خاطيء » ، ولهذا - كما يقول ابن القيم - كان لولى الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه ، ومن اضطر الى طعام - مثلاً - عند غيره لا يحتاج اليه ، كان له أن يأخذ بقيمة المثل .

(١) راجع هذه الامثلة فى اعلام الموقعين ، ج ٤ : ٢١٢ - ٢١٤

(٢) راجع صفحات ٢٨٤ - ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٣٠٥

ولو امتنع من بيعه له الا بأكثر من سعره ، فأخذه منه بما طلب ، لم يجب عليه الا قيمة مثله ؛ وذلك دفعا لضرر المحتاج ، وفى الوقت نفسه لا ضرر فيه على المالك .

(ب) وكذلك يرى أن من اضطر الى الاستدانة من الغير فأبى أن يعطيه الا بربا أو معاملة ربوية ، فأخذه منه بذلك ، لم يستحق عليه للدائن الا مقدار رأس ماله .

(ج) وبعد ذلك تكلم عن التسعير وأن منه ما هو ظلم محرم ، ومنه ما هو عدل جائز ، ثم قال ممثلا لهذا النوع : وأما الثانى فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس اليها الا بزيادة عن القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل . ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل ، والتسعير ههنا الزام بالعدل الذى ألزمهم الله به ؛ وفيه دفع مفسدة عامة وتحقيق مصلحة .

(د) ومن هذا النوع أيضا - كما يقول - أن يحتاج الناس الى صناعة طائفة ، كالفلاحة والنساجة وغير ذلك ، فلولى الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم ، فانه لا تتم مصلحة الناس الا بذلك .

(هـ) ونذكر أخيرا أنه تكلم عن الاضطرار للسكنى فقال : اذا قدر أن قوما اضطروا الى السكنى فى بيت انسان لا يجدون سواه ، أو النزول فى خان مملوك (أى لغيرهم) ، أو استعارة ثياب يستدفئون بها ، أو ربحى للطحين ، أو دلو لنزع الماء ، أو

قَدَر ، أو فأس ، أو نحو ذلك ، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع .

لكن هل يجب أن يأخذ عليه أجرا ؟ فيه قولان للعلماء ، وهما وجهان لأصحاب أحمد ، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل . قال شيخنا (يريد ابن تيمية) : والصحيح أنه يجب عليه بذل ذلك مجانا ، كما دل عليه الكتاب والسنة ، الى آخر ما قال .



لعلنا عرفنا مما تقدم كيف أخذ الصحابة بالمصالح المرسلة ، وكيف أخذ بها الامام ابن حنبل والذين اتبعوا مذهبه ومنهجه في الأخذ بها ، فكان ذلك من العوامل التي جعلت فقهه خصبا متفقا مع مقاصد الشريعة التي هي تحقيق المصالح ودرء المفاسد عن الناس ؛ هذه المصالح التي - وان لم يشهد لاعتبارها دليل شرعى خاص - تتفق وما جاء به الدين ، ولا تخالف أصلا من أصوله .

والآن ، علينا بعد ذلك أن نعرض لهذه المسائل : ما هي المصلحة المرسلة ، وما هو موقف ابن تيمية منها ، ولماذا تشكك وتردد فيها ؛ وسنتناول كلا من هاتين المسألتين على هذا الترتيب :

الأولى - يجد الباحث العليم أن كل أمر تناوله الشارع بحكم من الأحكام لا بد فيه من معنى أو وصف مناسب يقتضى

هذا الحكم الشرعى ، وهذا المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وغذم ذلك الى أقسام ثلاثة : ما يعلم أن الشارع اعتبره ، وما يعلم أنه ألغاه ، وما لا يعلم أنه اعتبره أو ألغاه .

والمصالح المرسلة هي هذا القسم الثالث ، أى الذى لا يشهد له أصل من أصول الشريعة لا بالأعتبار ولا بالالغاء . وعلى هذا يراد بها كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو الى اعتبارها أو عدم اعتبارها ، ويكون فى اعتبارها مع ذلك جلب نفع أو دفع ضرر . وقد يقال : انها المصالح التى يرجع معناها الى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل من الشارع معين .

وليس صحيحاً ما يقوله بعض العلماء من اشتجار الامام مالك ورجال مذهبه بانفرادهم بالقول بهذا الأصل والأخذ به ، فان الفقهاء — كما يقول الشوكانى — فى جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك ^(١) واذن ، يكفى أن تقول بأن المالكية هم أكثر الفقهاء أخذاً بهذا الأصل المختلف فيه من أصول الأحكام الفقهية ^(٢) .

(١) ارشاد الفحول ص ١٩١

(٢) راجع المستصفى للغزالى ، ج ١ : ٢٨٤ وما بعدها ، ففيه أن الغزالى وهو من الفقهاء الشافعية يأخذ بهذا الأصل بشرط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية والا لتغير كثير من الاحكام بتغير الاحوال ، وبالنزاع بأن هذه أو تلك مصلحة حقيقية على حين أنها ليست كذلك .

وراجع أيضاً ارشاد الفحول ص ٢١٢ - ٢١٣ ، حيث تكلم عن المصالح المرسلة أيضاً ، وحق من قال بها من الفقهاء من أصحاب المذاهب المعروفة ورجالها .

ومهما يكن ، فانه يشترط لاعتبار المصالح المرسلة مصدرا
أو أصلا من أصول التشريع ، في رأى القائلين بها ، ثلاثة شروط
وهي :

(ا) أن يكون ذلك في مسائل المعاملات لا العبادات ، لأن
هذه ثابتة لا تنغير باختلاف الزمن والأحوال ، ولأن الله تعالى
قد تعبدنا بها كما جاءت في الكتاب والسنة .

(ب) ألا تعارض هذه المصالح مقصدا من مقاصد شريعة
الله ورسوله ، ولا دليلا من أدلتها المعروفة .

(ج) أن تكون مصالح حقيقية ضرورية للمجتمع ، أو على
الأقل أن يكون فيها تحصيل نفع أو درء ضرر حقيقى .

وقد تعرض لها الامام الشاطبى طويلا ، وبحثها من كل
جهاتهما ، فاذا رجعنا اليه نجده يلاحظ أنه لا بد لاعتبار المصالح
المرسلة من أمور ثلاثة لا تخرج عما ذكرناه ، وهى ما يأتى بنص
كلامه :

أحدها : الملاءمة لمقاصد الشرع ، بحيث لا تنافى أصلا من
أصوله ولا دليلا من دلائله .

والثانى : ان عامة النظر فيها انما هو فيما عتقل منها وجرى
على المناسبات المعقولة التى اذا عرضت على العقول تلقتهما
بالقبول . فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما يجرى مجراها من
الأمور الشرعية ، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على
التفصيل ؛ كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون
غيره ، والحج ، ونحو ذلك .

والثالث ، ان حاصل المصالح المرسلة يرجع الى حفظ أمر ضرورى ورفع حرج لازم فى الدين ، وأيضا مرجعها الى حفظ الضرورى من باب « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » .
فهى اذن من الوسائل لا من المقاصد ، ورجوعها الى رفع الحرج راجع الى التخفيف لا الى التشديد ^(١) .

المسألة الثانية - هذه هى المصالح المرسلة كما حققها الفقهاء الأثبات ، فكيف وقف الشيخ ابن تيمية منها ، ولم يبين من كلامه التردد فى القول بها ؟ نجد الاجابة عن هذا وذاك فيما كتبه فيها ، فلنرجع اليه ^(٢) ، كما نجد اشارات الى ذلك فى كثير من رسائله ومؤلفاته الأخرى .

انه يعرف المصالح المرسلة فيذكر أن الطريق السابع من طرق الأحكام الشرعية هى المصالح المرسلة ، وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس فى الشرع ما ينفيه ، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور ؛ فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة ، ومنهم من يسميها الرأى ، وبعضهم يقرب اليها الاستحسان .

نم ينتقل الى نقد من يضيقون مجالها فيقول : « لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان ، وليس كذلك ؛ بل المصالح المرسلة فى جلب

(١) راجع كتاب « الاعتصام » ج ٢ : ١١٠ - ١١١ ، ٢١٤ .

(٢) راجع رسالته فى المعجزات والكرامات ص ٢٢ وما بعدها .

المنافع وفي رفع المضار ، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين » .

ومجال المصالح المرسلة عنده واسع يشمل أمور الدنيا والدين ، ما دام مناطها تحصيل المنافع ودفع المفاسد ، وآية ذلك بقسميه قوله : « وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين ؛ ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي ، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي . فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم ، فقد قصر » .

هذا ، وقد عرفنا من دراستنا لعصر ابن تيمية أنه كان زاخرا بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة في الاسلام ، فرجما كان من أعمالهم ما لم يأذن به الله ورسوله ولكنهم مع هذا يرونها أعمالا طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة . كما كان فيه من الأمراء والسلاطين والملوك من جنحوا الى أعمال زيئتها لهم بعض من يحيطون بهم ، زاعمين أنها كذلك تحقق منافع وتدفع أضرارا . وهؤلاء وأولئك قد يصدق عليهم كثيرا قوله تعالى : « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا » !

ولذلك نرى شيخ الاسلام يقف موقف المترث ، ويشكك في المصالح المرسلة ، ويتردد في القول والأخذ بها الا بعد التثبت وعن بينة ، وهو لهذا يقول بعد الفقرة الأخيرة التي نقلناها عنه :

« وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به ؛ فانه من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم ، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل ، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه ..

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا ، بناء على أن الشرع لم يرد بها ، فقوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات ، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه .

وحجة (الفريق) الأول أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح ، بل قد دل الكتاب والسنة والاجماع على اعتبارها ؛ وحجة (الفريق) الثاني ، أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا . »

يتبين من هذا أن الشيخ رحمه الله وأرضاه لم يتردد في الواقع في قبول « المصالح المرسلة » ، وفي اعتبارها من أصول الشريعة واستخراج أحكام ما يجدر من الحوادث والوقائع ، شأنه في هذا شأن امامه وجميع الحنابلة الذين أخذوا بها . ولكنه كان يدعو الى الوقوف حتى يظهر بجلاء أن ذلك من المصالح المرسلة حقيقة أو ليس كذلك ، وبخاصة أنه يرى بحق أن أحكام الشرع كلها تقوم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد ، ولذلك نراه أخيرا يقول :

« والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة ، بل الله تعالى قد أكمل الدين وأتم النعمة ، فما من شيء يقرب الى

الجنة الا وقد حدثنا به النبي صلى الله عليه وسلم ، وتركنا على
اليضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده الا هالك .

لكن ما اعتقده العقل مصلحة ان كان الشرع لم يرد به فأحد
أمرين لازم له : اما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا
الناظر ، واما أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة ؛ لأن المصلحة
هي المنفعة الحاصلة ، أو الغالبة ، وكثيرا ما يتوهم الناس أن
الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة ،
كما قال تعالى في الخمر والميسر : « قل فيهما اثم كبير ومنافع
للناس » .



والآن ، وقد وفقنا الله للكلام على أصول فقه شيخ الاسلام ،
نأخذ في الكلام على فقهه نفسه ؛ وسنرى ان شاء الله أثر هذه
الأصول في آرائه الفقهية التي تزخر بها فتاويه ورسائله ، وكم
هو فقه خصب فيه توسعة على الناس في تصرفاتهم ومعاملاتهم .
ولا عجب في ذلك ، فان مرجعه الأول والأخير في هذه
الآراء هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ والله
يقول في كتابه الكريم العظيم : « وما جعل عليكم في الدين من
حرج » ، ويقول أيضا : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر » .

٢ - فقه ابن تيمية

نظرة عامة :

نشأ ابن تيمية حنبلياً كما هو معروف ، وأفاد كثيراً جداً من أصول الإمام أحمد وفقهه ؛ إلا أنه لم يلتزمه في آرائه وفتاويه ، بل كان مجتهداً يقول ويفتي بما قام عليه الدليل وإن خالف مذهب إمامه أو مذاهب الفقهاء الآخرين المعروفين .

كل من كتبوا عنه من معاصريه أو الذين جاءوا من بعده يصفونه بالفوق في الفقه وسائر العلوم الإسلامية ، وبالاجتهد الذي اجتمعت له أدواته وتوافرت فيه شروطه . وهذا الشيخ كمال الدين بن الزمكاني وكان معاصراً له ، يقول عنه في كلام له : « واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها » ^(١) .

ويذكره الحافظ الكبير أبو الحجاج المزي ، وهو أستاذ أئمة الجرح والتعديل في زمنه ، فيقول : « ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ، ولا أتبع لهما ، منه » ، كما جاء في كتاب شذرات الذهب في ترجمته .

كما يقول عنه الإمام الذهبي في تاريخه الكبير : « ولقد كان عجباً في معرفة علم الحديث ؛ فأما حفظه متون الصحاح

(١) راجع طبقات ابن رجب ، ج ٢ : ٢٩٠

وغالب متون السنن والمسند ، فما رأيت من يدانيه في ذلك أصلا » ، على ما نقله ابن رجب في الذيل على طبقات الخنابلة .
ويضاف الى هذا ، عنايته التامة بتتبع فتاوى الصحابة والتابعين ، فصار عليما بها ، كما عني كذلك بدراسة فقه كل من المذاهب المعروفة فوقف على آرائهم واختلافاتهم وأسباب هذه الاختلافات ، حتى « كان الفقهاء من سائر الطوائف اذا جالسوه استفادوا منه في مذاهبهم أشياء » كما يذكر ابن رجب في الطبقات .

لا عجب ، بعد هذا كله ، اذا رأيناه قد انكسرت عنه رِبْنة التقليد لمذهب الامام أحمد أو غيره ، بل كان يذهب الى ما يراه حقا وقام الدليل عليه ، غير ناظر الى موافقته أو مخالفته لأى من هذه المذاهب ، كما كان فيما يختاره من مذهب امامه ابن حنبل يصدر عن دليل لا عن تقليد .

وفي ذلك يقول الامام الذهبي أيضا عنه في معجم شيوخه :
« وفاق الناس في معرفة الفقه ، واختلاف المذاهب ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، بحيث اذا أفتى لم يلتزم بمذهب ، بل بما يقوم دليله عنده »^(١) .

- أنواع آرائه :

ان الذى يتبع جمهرة آراء الشيخ الأكبر وفتاويه ، يرى أنها تتنوع الى مجموعات ، لكل منها طابع خاص أو وصف تدخل

(١) طبقات ابن رجب ج ٢ : ٢٨٩

تحتة ، وكان من عوامل هذا التنوع تدرج صاحبها في الزمن والبحث والتعمق فيه ، وهذه الأنواع أو المجموعات هي :

- (أ) آراء صدر فيها عن مذهب الامام أحمد بن حنبل .
- (ب) آراء اختارها لم يلتزم فيها مذهباً معيناً ، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب المعروفة .
- (ج) آراء خالف فيها كل هذه المذاهب ، أو المشهور من أقوال فقهاءها .

وكان من الطبيعي أن يكون ترتيب آرائه وفتاويه على هذا النحو ، فقد كان أول أمره حنبلياً كما عرفنا ، ومن ثم كان يتقيد غالباً بمذهب امامه بعد بحث واقتناع بأدلة . ثم انتقل به الزمن والبحث خطوة أخرى ، فطوّف في محيط المذاهب المعروفة ، وحلّق في سماواتها ، فكان يفتي بما يراه الحق غير متقيد بمذهب واحد منها ، وإن كانت فتاويه في هذه الحقبة لا تخرج عن دائرتها جميعاً .

وحين صارت دراساته محيطة عميقة كل العمق ، واستحصد عقله وتفكيره ، كانت له اجتهادات بعقله ، في دائرة النصوص ومقاصد الشريعة العامة ، خالف فيها هذه المذاهب جميعاً ، وهذا ما يضعه بعض مؤرخيه تحت عنوان « مفرداته وغرائب » .

ولا نرى ضرورة لأن تتعرض للطائفة الأولى من فتاويه ، فهي كثيرة بطبيعة الحال وبخاصة في فتاويه المصرية ، وليس له أصالة في استنباط أحكامها التي تدخل في دائرة المذهب الحنبلي ،

وان كان له كبير فضل في تحرير هذه الآراء وبيان أدلتها
ورجحانها على غيرها ولهذا رأى الأخذ بها .
ولكننا لا نجد بدءاً من ذكر نماذج لآرائه وفتاويه الأخرى ،
أى التى اختارها من بين المذاهب الفقهية المختلفة أو انفرد بها .
وبعدها نعرض لبعض مفرداته التى خالف فيها المذاهب المعروفة ،
كما نعرض بعدها لبعض المسائل التى يبين فيها بوضوح مقدار
عنايته بالفقه المقارن . وهذا كله على النحو التالى :

نماذج من اختياراته

إذا كان لابن تيمية آراء كثيرة لم يلتزم فى القول أو الافتاء
بها مذهباً فقهياً معيناً ، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب
الأربعة المعروفة ، فذلك لأنه يرى أن الحق فى عامة مسائل
الشريعة لا يخرج عنها ، وهو فى هذا يقول :
« قول القائل : لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة ؛ إن
أراد به أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقيين ، فقد أحسن ، بل
هو الصواب من القولين . وإن أراد أنى لا أتقيد بها كلها بل
أخالفها ، فهو مخطئ فى الغالب قطعاً ؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه
الأربعة فى عامة الشريعة .

ولكن تنازع الناس : هل يخرج عنها فى بعض المسائل ؟
على قولين ، وقد بسطنا ذلك فى موضع آخر ^(١) .

(١) راجع مختصر الفتاوى المصرية ص ٦١

هذا ، ونعرض هنا بعض هذه الآراء التى اختارها ، وذلك من كتابه « الاختيارات العلمية »^(١) ، وهى آراء تعالج مسائل اجتماعية سواء ما كان منها فى العبادات والمعاملات :

(١) فى الزكاة :

هل يجوز نقل زكاة أهل بلد الى فقراء بلد آخر ؟ وهل يجوز نقلها من الريف الى فقراء أهل المصر الجامع ؟ فى الاجابة عن هذين السؤالين يختلف الفقهاء ، وقد تعرض ابن تيمية لذلك اذ يقول :

واذا نقل الزكاة الى المستحقين بالمصر الجامع ، مثل أن يعطى من بالقاهرة من العشور التى بأرض مصر ، فالصحيح جواز ذلك ؛ فان سكان المصر انما يعانون من مزارعهم (أى مزارع أهل غير المصر) ، بخلاف النقل من اقليم مع حاجة أهل الاقليم المنقول عنه^(٢) .

وهل يجوز اعطاء شىء من الزكاة لمن لا يقوم بما عليه من طاعة الله والعمل بشرائعه ؟ يقرر ابن تيمية فى ذلك أنه لا ينبغى أن يعطى الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله ، فان الله فرضها معونة على طاعته . فمن لا يصلى (مثلا) من أهل الحاجات الذين

(١) طبع هذا الكتاب ملحقا بالمجلد الرابع من مجموعة الفتاوى .

(٢) الاختيارات ص ٥٨

هم من مصارف الزكاة ، لا يعطى شيئا حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة (١) .

ويصدر ابن تيمية رحمه الله في هذا عن أصل له في باب الأطعمة من كتاب « الاختيارات العلمية » السابق ذكره ، وذلك اذ يقول : « والأصل فيها (أى فى الأطعمة) الحِلُّ لمسلم يعمل صالحا ؛ لأن الله تعالى إنما أحلَّ الطيبات لمن يستعين بها على طاعته لا فى معصيته ، لقوله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طَعِمُوا إذا ما اتَّقَوْا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

ولهذا لا يجوز أن يتعان بالمباح على المعصية ، كمن يعطى اللحم والخبز لمن يشرب عليه الخمر ويستعين به على الفواحش ، الى آخر ما قال .

ولعل مما جعل ابن تيمية يتخذ هذا أصلا له ، ويبنى عليه عدم جواز اعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله (وان كان لنا فى هذا الرأى مقال) ، رغبته الشديدة فى جعل المجتمع الاسلامى مجتمعا مثاليا لا يخالف فيه أحد عن أمر الله ورسوله فى عامة أحواله .

هذا ، ومن المعروف أن من عليه الزكاة تبرأ ذمته منها اذا أعطاها بنفسه لأحد مصارفها ، أو سلمها له وكيله فى دفعها ، أو أعطاها للوالى الذى هو بحكم منصبه نائب عن المسلمين جميعا ؛ فهل تبرأ ذمته باعطائها لولى الأمر عادلا كان أو ظلما ؟

(١) الاختيارات ص ٦١ .

هنا نجد ابن تيمية يقول : ويبدأ بدفع الزكاة الى وليّ الأمر العادل ، وان كان ظالما لا يصرف الزكاة في المصارف الشرعية ، فينبغي لصاحبها ألا يدفعها اليه . فان حصل له ضرر بعدم دفعها اليه ، فانه يجزىء عنه اذا أخذت منه في هذه الحالة عند أكثر العلماء ، وهم في هذه الحالة ظلموا مستحقها ، كوليّ اليتيم وناظر الوقف اذا قبضا المال وصرفاه في غير مصارفه الشرعية^(١)

(ب) في البيع :

المعروف أن العقد يتم اذا اتصل الايجاب بالقبول واذا توافرت في كل منهما شروطه الصحيحة شرعا ، ولكن قد يتخذ أحد المتعاقدين من العقد وسيلة لتحقيق غرض مباح شرعا ، أي يكون الدافع الى التعاقد سببا غير مشروع ؛ فهل ينعقد العقد حينئذ ويكون صحيحا شرعا لوجود ركنه وهو مجموع الايجاب والقبول ؟ أو يعتبر غير صحيح لسببه غير المشروع ؟

يرى أبو حنيفة والشافعي صحة هذا العقد لأن ركنه وهو الايجاب والقبول قد تحقق ، ونية السبب أو الغرض غير المباح شرعا مستترة فيترك أمره لله وحده .

ولكن صاحبين وابن حنبل يرون عدم صحة هذا الضرب من العقود ، ولا يجعلون للايجاب والقبول أثرا متى قام الدليل

(١) الاختيارات ص ٦٢

أو القرينة الصحيحة على هذا القصد الآثم ، وقد اختار ابن تيمية هذا الرأي .

وعلى ذلك ، يكون بيع عصير ممن يتخذه خمرًا صحيحًا على الرأي الأول ، ويكون باطلاً على الرأي الثاني الذي اختاره ابن تيمية اذ يقول :

« ولا يصح بيع ما قصد به الجرام كعصير يتخذه خمرًا اذا علم ذلك ، كمذهب أحمد وغيره ، أو ظنّ وهو أحد القولين . يؤيده أن الأصحاب قالوا لو ظن الآجر أن المستأجر يستأجر الدار لمعصية كبيع الخمر ونحوه لم يجر له أن يؤجره تلك الدار ولم تصح الاجارة ، والبيع والاجارة سواء » ^(١) .

وفي بيان هذا الرأي نجد ابن قدامة المقدسي الحنبلي (توفي سنة ٦٢٠ هـ) يقول : « ان بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرًا محرم ... اذا ثبت هذا ، فانما يحرم البيع ويبطل اذا علم قصد المشتري بذلك ، اما بقوله ، واما بقرائن مختصة به تدل على ذلك . فان كان محتملاً ، مثلاً ، أن يشتريه من لا يعلم حاله أو من يعمل الخمر والخل معاً ، ولم يلفظ بما يدل على ارادة الخمر ، فالبيع جائز .

واذا ثبت التحريم فالبيع باطل ، ويحتمل أن يصح وهو مذهب الشافعي » ، الى آخر ما قال ، وفيه استدلال جيد لمذهب القائلين بعدم صحة العقد ^(٢) .

(١) نفس المرجع ص ٧٢

(٢) راجع كتاب الفنى ج ٤ : ٢٢٢ - ٢٢٣ من طبعة دار المنار بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ

ونحن نرى أن الرأي الذى اختاره ابن تيمية هو الأولى بالاتباع ، فانه رأى يساعد على تصحيح الأوضاع الفاسدة فى المجتمع ، ويتفق مع قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات » . وليس يغنى عن اتباع الامامين أبى حنيفة والشافعى ما ذهبوا اليه لتصحيح رأى الآخر وترجيحه ، ومنهم الطحاوى اذ يقول :

« ومن كان له عصير فلا بأس عليه ببيعه ، وليس عليه أن يقصد بذلك الى من يأمنه أن يتخذ خمرًا دون من يخاف ذلك عليه ؛ لأن العصير حلال فبيعه حلال ، كبيع ما سواه من الأشياء الحلال مما ليس على بائعها الكشف عما يفعله المشتري بها » ^(١)

ليس يغنى هذا التدليل من الحق شيئًا فى رأينا ، وبخاصة الأحناف الذين يقولون دائما : العبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني ، والله أعلم .

(ج) فى الهبة :

يذكر ابن تيمية ، فى باب الهبة من كتاب الاختيارات ، أنه لا يجوز للانسان أن يقبل هدية من شخص ليشفع له عند ذى أمر ، أو ليرفع عنه ظلما ، أو ليوصل اليه حقه ، أو يوليه ولاية يستحقها ، أو يستخدمه فى الجند المقاتلة وهو مستحق لذلك . وإذا كان لا يجوز شرعا أن يقبل الانسان هدايا أو هبات

(١) راجع مختصر الطحاوى ، طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ

لهذه الأعمال وأمثالها ، فانه يجوز للانسان أن يبدل ما يتوصل به الى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه ، وكل هذا وذاك هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر ، وفيه حديث مرفوع رواه أبو داود وغيره .

وقد تعرض الشيخ رحمه الله لهذا الموضوع بتفصيل في فتاويه المصرية ، فذكر - بعد أن يبين ذلك الرأي الذي اختاره - أنه قد رخص بعض المتأخرين من الفقهاء في قبول الهدية لمثل تلك الأعمال ويكون ذلك من باب « الجمالة » ، ثم قال : وهو مخالف للسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم والأئمة ، فهو غلط .

وأفاض في بيان أن هذا الرأي غلط وخطأ من ناحيتين ؛ الأولى ، أن هذا ليس من باب الجمالة في شيء ، لأنه في الجمالة يكون النفع للجاعل الباذل ، وهنا « إنما المنفعة لعموم الناس ، أعني المسلمين ، فانه يجب أن يولى في كل مرتبة أصلح من يقدر عليها ... وهذا واجب على الامام ، وعلى الأئمة أن يعاونوه في ذلك . فمن أخذ جعلا من شخص معين على ذلك أفضى الى أن تطلب هذه الأمور بالعوض ، ونفس طلب الولاية منهى عنه فكيف بالعوض » ١ .

ومن الناحية الثانية ، يلزم من اجازة قبول الهدية لمثل ذلك ضرر كبير عام اذا كان الأمر أمر تولية عمل من الأعمال ، أى ينتهى الحال الى « تولية الجاهل والفاسق والفاجر ، ويترك العالم العادل القادر ، وأن يرزق في ديوان المقاتلة الفاسق والجبان

العاجز عن القتال ، ويترك العدل والشجاع النافع للمسلمين ؛
وفساد هذا كثير .

وبعد أن انتهى الشيخ من ذكر ما يجوز وما لا يجوز في هذه
المسألة ، نراه لا يترك المشكلة دون حل ؛ بل يذكر أن على ذي
الجاه أن يساعد المستحق بجاهه بلا عوض ، وكذلك المظلوم
حتى يصل الى حقه ويرفع عنه ظلمه ، وأن ينصح لأولى الأمر
بأن يبين لهم من يستحق الولاية والعطاء ومن لا يستحق ؛ فإن
هذا من أعظم ما يجب عليه من ضروب طاعة الله ورسوله ^(١) .

من مفرداته وغرائبه

كان الشيخ رحمه الله تعالى يفتى بما أدّاه اليه اجتهاده ،
فتارة يوافق بعض أئمة المذاهب الأربعة ، وتارة يخالفهم جميعا
أو يخالف المعروف من آرائهم ومذاهبهم ، وهذا هو ما يسميه
كثير من مؤرخيه بمفرداته وغرائبه في الفقه .

ونذكر هنا جملة من هذه المفردات والغرائب التي حوكم
بسبب البعض منها ومنع من الاقتاء بها ، راجعين الى العقود
الدرية لابن عبد الهادي ، وطبقات ابن رجب ، وشذرات الذهب
لابن العماد ، ^(٢) ومكتفين منها بذكر ما يلي :

(١) راجع في المسألة بتمامها ، مختصر الفتاوى المصرية من ٤٥٨ - ٤٦٠
(٢) راجع على التوالي : ٢٢٢ وما بعدها من العقود الدرية ٤٠٤ - ٤٠٥
من ابن رجب ، ج ٦ : ٨٤ - ٨٥ من الشذرات ، على أن مجموعة فتاويه المعروفة
بفضل الكثير من ذلك .

- القول بقصر الصلاة في كل ما يسمى سفرا ، طويلا كان أو قصيرا ، كما هو مذهب الظاهرية وقول بعض الصحابة .
- القول بأن البكر لا تستبرأ وإن كانت كبيرة ، كما هو قول ابن عمر ، واختاره البخاري أيضا .
- القول بأن من أكل في شهر رمضان معتقدا أنه ليل فيأن أنه نهار ، لا قضاء عليه كما هو الصحيح عن عمر بن الخطاب ، وإليه ذهب بعض التابعين وبعض الفقهاء بعدهم .
- القول بأن المتمتع يكفيه سعى واحد بين الصفاء والمروة ، كما هو في حق القارن والمتفرد ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما .
- القول باستبراء المختلعة بحيضة ، وكذلك الموطوءة يشبهة ، والمطلقة آخر ثلاث تطليقات .
- القول باباحة وطء الوثنيات بملك اليمين ، أي مثل اماء أهل الكتاب .
- القول بجواز التيمم ، مع وجود الماء ، لمن خاف فوات العيد والجمعة أو وقت صلاة أخرى من الصلوات المكتوبة إذا استعمل الماء .
- القول الذي مال إليه أخيرا بتوريث المسلم من الكافر الذمى ، وله في ذلك بحث طويل .
- القول بعدم وقوع الطلاق بالخلف به إذا حنث ، وليس على الحالف حينئذ إلا كفارة اليمين ، وقد جرى له بسبب هذا الرأي مِحْنٌ وقلاقل معروفة .

— القول بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع الا واحدة ،
ومن الغريب أن هذا هو الحكم الذي كان عليه العمل أيام
الرسول وأبي بكر وصدرنا من خلافة عمر !

— القول بأن المرأة اذا لم يمكنها الاغتسال في البيت ، أو
شق عليها النزول الى الحمام وتكرره ، لها أن تتييم وتصلى .

— القول بأنه لا حد لأقل الحيض ولا لأكثره ، ولا لأقل
الطهر بين الحيضتين ، ولا بسنّ الاياس من الحيض ؛ فان ذلك
يرجع الى ما تعرفه كل امرأة من نفسها .

— القول بأن تارك الصلاة عمدا لا قضاء عليه ولا يشرع
له القضاء ، بل عليه الاكثار من النوافل رجاء غفران الله له .

— القول بأن سجود التلاوة لا يشترط له طهارة ، كما
هو مذهب ابن عمر واختيار البخارى .

— القول بجواز بيع ما يتخذ من الفضة للتّحلى وغيره
كالخاتم ونحوه بالفضة متفاضلا ، وجعل الزيادة في الثمن في
مقابل الصنعة .

— القول بأن المائع لا ينجس بوقوع النجاسة فيه الا أن
يتغير ، قليلا كان أو كثيرا .

تلك طائفة من اجتهادات ابن تيمية رحمه الله تعالى ، التي
عدت من مفرداته لأنه خالف بها فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة ،
أو خالف على الأقل الأقوال المشهورة المعروفة لهم ؛ وهي تدل
على باع طويل في الاجتهاد ، وعلى شجاعة في الجهر بما رآه حقا

وان خالف غيره من جِلَّة الفقهاء ، وان حصل له بلاء بسبب ما يجهر به .

من دراساته المقارنة

تتناول بالعرض هنا مسألة واحدة من أهم المسائل التى يجب بحثها فى زماننا هذا وفى كل زمان ، وهى مدى حرية المتعاقدين فيما يعقدان من عقود ويشترطان من شروط ، وقد أفاض فى بحثها بحثا مقارنا الشيخ ابن تيمية رحمه الله وأجزل ثوابه ، وذلك على ما جاء فى رسالته عن العقود والشروط التى نشرت فى مجموعة فتاويه الكبرى .

ولهذه المسألة أهميتها وخطرها الكبير حقا ، وذلك لأننا — كما ذكرنا فى كتاب ظهر لنا منذ بضع سنين ^(١) — نعلم أن لارادة الانسان التأثير الأول فى عقودة التى يعقدها وشروطه التى يشترطها ، ونعلم أيضا أن الناس يعرفون اليوم من العقود والشروط ما لم يكن يعرفه أسلافهم نظرا للحاجة التى تتجدد بتجدد الزمن .

فهل يكون للانسان ، مع هذا وذاك ، أن يعقد ما شاء من عقود ، ويشترط ما شاء من الشروط ، ويكون ما يعمله جائزا

(١) هو كتاب « الفقه الاسلامى » راجع ص ١٠ وما بعدها من الطبعة الثالثة نشر دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٨ م بالقاهرة .

شرعا ؟ بمعنى هل يعتبر كل ما يكون من ذلك صحيحا شرعا ،
ما دام قد أراده والتزمه من نفسه كما أراده والتزمه من يتعاقد
معه ؟

وللإجابة عن هذا السؤال ، نذكر أولا أن الأمر في القانون
الوضعي واضح ؛ فانه لم يراع إلا الارادة الحرة لكل من
المتعاقدين ، فكل عقد أو شرط يكون صحيحا متى صدر عن
ارادة حرة ، ولهذا يرى الأستاذ الدكتور السنهوري يقول
حرفيا ما يأتي :

« قد لخص « ديموج — Demogue » نظرية سلطان الارادة
في ست : أولا ، التعاقد وهو حر في حدود النظام العام ؛ ثانيا ،
الالتزام وهو ما أراده المتعاقدان ؛ ثالثا : العبرة بالارادة الباطنة
لا بالارادة الظاهرة ؛ رابعا ، يفسر القاضي العقد طبقا لنية
المتعاقدين الصريحة والضمنية ؛ خامسا ، لا يجوز تعديل العقد
إلا بإرادة المتعاقدين الصريحة والضمنية ؛ سادسا ، لا ينقضى
الالتزام إلا بإرادة المتعاقدين »^(١).

ومعنى هذا أن السلطان الأول والأخير ، في انشاء العقد
وآثاره التي تترتب عليه ، هو لارادة المتعاقدين ، دون نظر الى

(١) نظرية العقد ص ١٠١ بالهامش رقم ٢ الطبعة الاولى سنة ١٩٣٤ م بمطبعة
دار الكتب المصرية ، وانظر في تطور هذا المبدأ كتاب الوسيط في شرح القانون
المدنى الجديد — نظرية الالتزام بوجه عام ص ٧٧ وما بعدها دار النشر للجامعات
المصرية سنة ١٩٥٢ م

ما قد يكون من عدم تعادل في الغنم والغرم بينهما أى دون نظر الى ما قد يصيب أحدهما من غبن فاحش .

هذا هو شأن القانون الوضعى ، ولكن الفقه الاسلامى الذى يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ينظر الى الأمر نظرة أخرى . وذلك بأنه يرى أن ارادة المتعاقدين هى التى تنشئ العقد حقا ، ولكن الشريعة تتدخل فى ترتيب ما لكل عقد من أحكام وآثار ، ولهذا يقول الفقهاء بحق بأن العقود أسباب « جعلية شرعية » لأحكامها ومقتضياتها وآثارها .

انهم يريدون أن يقولوا بأن الرابطة بين العقد وأحكامه وآثاره ، باعتبار أنه سبب وهذه الأحكام والآثار مسبب عنه ، ليست رابطة طبيعية عقلية ، بمعنى أنه متى وُجد السبب ترتب عليه وجود المسبب حتما ، بل هى رابطة جعلها الشارع بينهما ؛ ولكننا اعتدنا وجودها دائما ، فاعتقدنا أنها طبيعية يوجبها العقل وطبائع الأشياء .

ومسألة ترتب آثار العقود وأحكامها عليها ، على اعتبار أن العقود أسباب جعلية من الشارع ، مسألة يكاد يجمع عليها الفقهاء . ولهذا تكون ارادة الانسان مقصورة على انشاء العقد فقط ، أما آثاره فهى من عمل الشارع ؛ حتى لا ييغى بعض الناس على بعض بما يشترطون .

وفى ذلك نجد الامام الغزالى (توفى سنة ٥٠٥ هـ) يقرر أن الله هو الذى أضاف الأحكام الى أسبابها ؛ لأن الأسباب

لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى ، فالسبب هو ما يحصل الحكم عنده ، لا به (١) .

وكذلك يذهب الامام أبو اسحاق الشاطبي (توفي سنة ٧٩٠ هـ) هذا المذهب ، اذ يقول : « ان الذى للمكلف تعاطى الأسباب ، وانما المسببات من فعل الله تعالى وحكمه ، لا كسب فيه للمكلف ، وهذا يتبين فى علم آخر ، والقرآن والسنة دالان عليه » (٢) .

هذا ، واذا كان رجال الفقه الاسلامى على اتفاق فى هذه الناحية ، ومنهم الامام ابن تيمية ، فانهم ليسوا على اتفاق فيما يختص بمدى حرية المتعاقدين فى ابرام العقود التى يرونها ، وفى اشتراط ما يشاءون من شروط .

فهنالك المضيقون وهم الظاهرية الذين يرون أن الأصل فى العقود والشروط هو الحظر ، فلا يجوز منها الا ما ورد به الشرع وأجازه ، ومعنى هذا أنه يكاد لا يكون لارادة المتعاقدين أى سلطان أو أثر .

وهناك الفقهاء أصحاب المذاهب الأخرى الذين يرون أن الأصل فى العقود والشروط هو الحل والاباحة ، فلا يحرم منها الا ما جاء الشرع بتحريمه والمنع منه .

وهؤلاء فى التوسعة على الناس فى معاملاتهم على درجات

(١) راجع المستصفى من علم الأصول ج ٢ : ٩٣ - ١٩٤

(٢) راجع الموافقات فى أصول الأحكام ج ١ : ١٢١ وانظر ايضا ما يليها .

مختلفة ؛ فمنهم الأحناف ثم الشافعية الذين لا يكادون يفرقون
عنهم من ناحية الأسس والأصول ، وإن كانوا أقل توسعة منهم
في ناحية التطبيقات .

ثم يجيء المالكية الذين وسعوا على الناس أكثر من
الأحناف ، وأخيراً الحنابلة - وبخاصة ابن تيمية وأتباعه منهم -
الذي جرّوا في التوسيع والتيسير إلى آخر الشوط ، وكانوا
فيما ذهبوا إليه متفقين مع ما عرف به الإسلام من رفع للخرج
وتيسير .



والآن ، بعد هذه المقدمة التي لم يكن منها بد في رأينا ،
نبدأ في بيان معالجة الإمام ابن تيمية للسألة ، وكيف كان محيطا
بالمذاهب والآراء الفقهية فيها على اختلافها ، وباستدلال كل
فريق لما ذهب إليه ، وأخيرا نعرض رأيه الحق الذي ذهب إليه
واستدل له بما فيه مقنع وبلاغ لمن يطلب الحق ويعتقه مع ما قام
عليه الدليل .

إنه رحمه الله يذكر أن العقود في المعاملات المالية وغيرها لها
قواعد جامعة عظيمة المنفعة ، ثم أخذ يتكلم عن هذه القواعد
واحدة بعد أخرى ، وجعل القاعدة الثالثة في العقود والشروط ؛
ما يحل منها وما يحرم ، وما يصح منها وما يفسد ، ثم قال :
« ومسائل هذه القاعدة كثيرة جدا ، والذي يمكن ضبطه
منها قولان ؛ أحدهما أن يقال إن الأصل في العقود والشروط

المحظر إلا ما ورد الشرع بإجازته . وهذا قول أهل الظاهر ،
وكثير من أصول أبي حنيفة تبني على هذا ، وكثير من أصول
الشافعي ، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد ^(١) .

وبعد هذا الاجمال أو الإشارة الى مذاهب الفقهاء ، شرع
في تفصيل هذا الاجمال بالنسبة لهم جميعا فقال :

« فان أحمد قد يعلل أحيانا بطلان العقد بكونه لم يرد به
أثر ولا قياس ، كما قال في إحدى الروايتين في وقف الانسان
على نفسه ؛ وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد
الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد ، ويقولون ما خالف مقتضى
العقد فهو باطل .

وأما أهل الظاهر فلم يصححوا لا عقدا ولا شرطا الا ما ثبت
جوازه بنص أو اجماع ، واذا لم يثبت جوازه أبطلوه
واستصحبوا الحكم الذي قبله ، وطرّدوا ذلك طردا جاريا ، لكن
خرجوا في كثير منه الى أقوال ينكرها عليهم غيرهم .

وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضي أنه لا يصح في العقود
شرط يخالف مقتضاه المطلق ، وانما يصح الشرط في العقود
عليه اذا كان العقد مما يمكن فسخه . ولهذا له أن يشترط في
البيع خيارا ، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال ؛ ولهذا

(١) راجع في هذه المسألة من كل نواحيها ، مجموعة الفتاوى ج ٢ : ٢٢٢ -

منع بيع العين المؤجرة ، واذا ابتاع شجرا عليه ثمر للبائع فله مطالبته بازالتة ...

ولم يصحح في (عقد) النكاح شرطا أصلا ؛ لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ ، ولهذا لا يفسخ عنده بعيب أو عسار ونحوهما ، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقا ، وإنما صحح أبو حنيفة خيار الثلاث للأثر وهو عنده موضع استحسان .

والشافعي يوافق على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل ، لكنه يستثنى مواضع الدليل الخاص ، فلا يجوز شرط الخيار أكثر من ثلاث ، ولا استثناء منفعة المبيع ، ونحو ذلك مما فيه تأخير تسليم المبيع .

ولكنه يجوز استثناء المنفعة بالشرع ؛ كبيع العين المؤجرة على الصحيح في مذهبه ، وكبيع الشجر مع استبقاء الثمرة المستحقة للبقاء ، ونحو ذلك . ويجوز في النكاح بعض الشروط دون بعض ، فلا يجوز اشتراط دارها أو بلدها ، أو لا يتزوج عليها ولا يتسرّي ، ويجوز اشتراط حريتها واسلامها ، وكذلك سائر الصفات المقصودة على الصحيح من مذهبه كالجمال ونحوه ...

وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي ؛ كالخيار أكثر من ثلاث ، وكاستثناء البائع منفعة المبيع ، واشتراط المرأة ألا ينقلها وألا يزاحمها غيرها ، فيقولون كل شرط يناق مقتضى العقد فهو باطل إلا إذا كان فيه مصلحة للعاقد .

وذلك أن نصوص أحمد تقتضى أنه جواز من الشروط في العقود أكثر مما جوزه الشافعى ، فقد يوافقونه في الأصل ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى ، كما قد يوافق هو أبا حنيفة ويستثنى أكثر مما يستثنى للمعارض .

وهؤلاء الفرق الثلاثة يخالفون أهل الظاهر ، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم ؛ لقولهم بالقياس والمعانى وآثار الصحابة رضى الله عنهم ، ولما قد يفهمونه من معانى النصوص التى ينفردون بها عن أهل الظاهر .

هكذا يذكر ابن تيمية آراء الأئمة الفقهاء في دقة وتفصيل ، ويقارن بعضها ببعض مبينا أصل كل منهم وما رأى استثناءه عن هذا الأصل وعلة هذا الاستثناء أو أساسه .

هذا ، والذين ذهبوا الى المنع من العقود والشروط الا ما أذن به الشارع ، بأن جاء به نص أو اجماع ، وعلى رأسهم أهل الظاهر ، يقولون بأن الشريعة الصالحة يجب أن تنظم شئون الأمة جميعا ، وبخاصة العقود التى تقوم عليها المعاملات بين الناس ، على أساس من العدل ينفى أن يضار بعض الناس ببعض ، وهذا ما لا يكون ان تركت لهم الحرية في عقد ما يريدون من عقود واشترائط ما يرون من شروط .

وبخاصة أن الله قد أمرنا بالوفاء بالعقود والشروط ، فاذا تعاقدنا أو شرطنا ما لم يرد في الشريعة وأصولها ، ثم أوجبنا على أنفسنا الوفاء بما التزمناه من عقد أو شرط ، نكون قد

أحللنا أو حرّمنا على غير ما شرع الله وأذن به ، وهذا مالا يجوز بحال .

كما يستدل الظاهرية لمذهبهم أيضا بما روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » ، أي مردود عليه وباطل .

ولذلك نرى ابن حزم ، بعد أن روى هذا الحديث ورضيه يقول : « فصَحَّ بهذا النص بطلان كل عقد عقده الانسان والتزمه ، الا ما صح أن يكون عقدا جاء النص أو الاجماع بالزامة باسمه أو بإباحة التزامه بعينه » ^(١) .

وهم يستدلون أيضا بحديث هو معتمد في هذا الباب كما يقول ابن تيمية ، وهذا الحديث جاء في الصحيحين ، ونصه هكذا كما رواه الامام البخاري :

« عن عائشة رضى الله عنها أن « بريرة » جاءت تستعينها في كتابتها ^(٢) ، ولم تكن قضت من كتابتها شيئا ، فقالت لها عائشة : ارجعى الى أهلك ، فان أحبوا أن أقضى عنك كتابتك ويكون ولاؤك لى فعلت .

فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا وقالوا : ان شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ، ويكون ولاؤك لنا .

قالت (أى السيدة عائشة) : فذكرت ذلك لرسول الله

(١) الاحكام فى اصول الاحكام ج ٥ : ٢٢

(٢) أى بدل كتابتها لتنال الحرية بعد أدائه لملكها .

صلى الله عليه وسلم ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم :
ابتاعى فأعتقى ، فانما الولاء لمن أعتق .

ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما بال أناس
يشرطون شروطا ليست في كتاب الله ! من اشترط شرطا ليس
في كتاب الله فليس له ، وان اشترط مائة شرط ، شرط الله أحق
وأوثق .

وفي رواية أخرى أنه صلى الله عليه وسلم قال في حديثه :
« ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وان كان مائة
شرط ، قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق ، وانما الولاء لمن
أعتق » .

واذا كان مجرد شرط من الشروط في عقد من العقود يكون
باطلا لأنه لم يرد به نص أو لم يثبت جوازه بالاجماع ، فبالأولى
يكون العقد الذى هذه صفته باطلا ولا يجب الوفاء به .

وبعد أن ذكر الامام ابن تيمية هذا الحديث الذى يعتمد عليه
أولئك المضيقون في العقود والشروط ، قال : « ولهم من هذا
الحديث حجتان ؛ احدهما قوله (أى الرسول) ما كان من
شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ؛ فكل شرط ليس في القرآن
ولا في الحديث ولا في الاجماع فليس في كتاب الله ، بخلاف
ما كان في السنة أو في الاجماع فانه في كتاب الله بواسطة دلالة
على اتباع السنة بالاجماع .

ومن قال بالقياس ، وهم الجمهور (أى غير الظاهرية) ،
إذا دل على صحته (أى صحة الشرط) القياس المدلول عليه

بالسنة أو بالاجتماع المدلول عليه بكتاب الله ، فهو في كتاب الله .

والحجة الثانية أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي مقتضى العقد على اشتراط الولاء ، لأن العلة فيه كونه مخالفا لمقتضى العقد ؛ وذلك لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع ، فاذن ارادة تغييرها تغيير لما أوجبه الشرع » ، الى آخر ما قال (١) .



وهكذا نرى الشيخ رضى الله عنه أمينا كل الأمانة في حكاية آراء الذين ذهبوا الى القول الأول في المسألة موضوع البحث ، وفي بيان ما استدلوا به لمذهبهم .

وبعد ذلك بين أن القول الثانى هو أن الأصل فى العقود والشروط هو الحل والصحة ، فلا يحرم ويبطل منها الا ما دل على تحريمه وإبطاله نص من الكتاب أو السنة ، أو قياس صحيح عند من يقول بالقياس ؛ ثم قال :

« وأصول أحمد رضى الله عنه — المنصوص عنه أكثرها — تجرى على هذا القول ، ومالك قريب منه ، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط ، فليس فى الفقهاء الأربعة ، أكثر تصحيحا للشروط منه .

(١) راجع الفتاوى ج ٢ : ٢٢٥ - ٢٢٦

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبيه
بدليل خاص من أثر أو قياس ، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعا
من الصحة ، ولا يعارض ذلك بكونه شرطا يخالف مقتضى العقد
أو لم يرد به نص .

وكان قد بلغه ما في العقود والشروط من الآثار ، عن النبي
صلى الله عليه وسلم والصحابة ، ما لم يجده عند غيره من الأئمة
فقال بذلك وبما في معناه قياسا عليه . وما اعتمده غيره في ابطال
الشروط من نص فقد يضعفه أو يضعف دلالاته ، وكذلك قد
يضعف ما اعتمدوه من قياس ، وقد يعتمد طائفة من أصحاب
أحمد عمومات الكتاب - التي سنذكرها - في تصحيح
الشروط .

وبناء على هذا الأصل ، يجوز الامام أحمد للبائع - كما
يذكر ابن تيمية - أن يستثنى بعض منفعة المبيع ، كخدمة العبد
وسكنى الدار ونحو ذلك ، اذا كانت تلك المنفعة مما يجوز
استثناؤها في ملك الغير .

كما يجوز أيضا للمعتق أن يستثنى خدمة العبد مدة حياته ،
أو مدة حياة السيد ، أو مدة حياة غيرهما ، وذلك اتباعا لحديث
سفينة لما اعتقته أم سلمة وشرطت عليه خدمة النبي صلى الله عليه
وسلم ما عاش .

وكذلك يجوز الامام ابن حنبل أيضا في عقد الزواج عامة
الشروط التي للمشتراط فيها غرض صحيح ، لما في الصحيحين

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج .

فيجيز للزوجة مثلاً أن تشترط ألا تسافر مع زوجها ، ولا تنتقل من دارها ، أو لا يتزوج عليها . أو أن يشترط كل من الزوجين في الآخر صفة يصح قصدها ، كاليسار والجمال ونحو ذلك ، ويكون له الفسخ بفوات ما اشترطه في العقد .

وبعد أن انتهى الشيخ رحمه الله من بيان القول الثاني في المسألة ، وهو القول الذي ذهب إليه الإمام ابن حنبل وقاربه الإمام مالك في الأخذ به ، أبان صراحة عن رأيه حيث قال :

« وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة ، فكما جاز بالاجماع استثناء بعض المبيع وجوز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه ، جوز أيضا استثناء بعض التصرفات .

وعلى هذا ، فمن قال هذا الشرط ينافي مقتضى العقد مطلقا ؛ فإن أراد الأول فكل شرط كذلك ، وإن أراد الثاني لم يسلم له وإنما المحذور أن ينافي مقصود العقد ؛ كاشتراط الطلاق في (عقد) النكاح ، أو اشتراط الفسخ في العقد .

فأما إذا شرط شرطا يقصد بالعقد (كان هذا الشرط) لم يناف مقصوده . وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب

والسنة والاجماع ، والاعتبار (يريد به القياس) ، مع الاستصحاب والدليل النافي » ^(١).

ثم أخذ بعد ذلك يفيض في الاستدلال لما ذهب اليه بهذه الأدلة الشرعية كلها ، وهذا ما لا نرى ضرورة تتبعه فيه بالتفصيل ، ونكتفى بهذه منها ^(٢) :

(أ) أمر الله سبحانه وتعالى في آيات كثيرة من القرآن بالوفاء بالعقود بوجه عام ، فيدخل في هذا ما التزمه الانسان وعقده على نفسه من عقد بالمعنى المعروف ، ومن شرط في عقد من العقود .

وكذلك أمرنا برعاية العهد بعامة ، وفي بعض الآيات برعاية عهد الله ، فيدخل في ذلك أيضا ما عقده المرء على نفسه ، فاذا كانت رعاية العهد واجبة ، فان رعايته هي وجوب الوفاء به .

(ب) وورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة تأمر بالوفاء بالوعد والعهد ، وتنهى عن الغدر وتذم الغادرين ذما شديدا . واذا كان من المسلم به أن كل من شرط شرطا ثم نقضه فقد غدر ، يكون من الواضح أنه « قد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالعهود والشروط والمواثيق والعقود . ولو كان الأصل فيها الخطر والفساد الا ما أباحه الشارع ، لم يجز أن يؤمر بها مطلقا ويذم من نقضها وغدر مطلقا » .

(١) راجع الفتاوى ج ٣ : ٢٢٩

(٢) انظر في الأدلة كلها ج ٣ : ٢٢٩ - ٢٤٩ من مجموعة الفتاوى .

ومما جاء عن الرسول في ذلك قوله من حديث له :
« والمسلمون على شروطهم ، الا شرط حرم حلالا أو أحلا حراما » ، وهو حديث حسن صحيح كما يقول الترمذى .
وكذلك قوله : « الناس على شروطهم ما وافقت الحق » .

(ج) وأما قوله صلى الله عليه وسلم : « من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط ، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق » ، فان معناه أن الشرط يكون باطلا اذا خالف كتاب الله بأن يكون المشروط مما حرم الله ؛ فان كان المشروط ليس مما حرمه الله ، فلا يكون مخالفا لكتابه .

وبعبارة أخرى ، يكون المعنى أن من اشترط أمرا ليس في حكم الله أو في كتابه بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل ؛ لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه ، وحينئذ يكون بالشرط واجبا ويلزم الوفاء به .

وأیضا ، فان الشرط الذى دل الاجماع أو القياس على صحته ، وان لم يرد نصا في الكتاب أو السنة ، يكون قد دُلَّ عليه بأحدهما بواسطة ؛ لأن الاجماع والقياس لا بد أن يكون لهما سند من كتاب الله أو سنة رسوله .

(د) وبعد ذلك ، فان الأصل في العقود وما يكون فيها من الشروط هو رضا كل من المتعاقدين بما يوجبه على نفسه بالتعاقد ؛ لأن الله يقول في كتابه (سورة النساء الآية رقم ٢٩):
« يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » .

واذا كان الله لم يشترط في صحة التجارة (ومعناها كل عقود المعاملات) إلا التراضي ، فإن هذا يقتضي صحة ما يتراضي المتعاقدان من عقود وشروط بدلالة القرآن نفسه ، إلا أن يكون في ذلك ما حرّمه الله فإنه يكون باطلا كالتجارة في الخمر ونحو ذلك .

هذا ، ونختم هذا البحث الفقهي الدقيق المقارن للشيخ رحمه الله في هذه المسألة الهامة ، مسألة العقود والشروط ، بكلمة موجزة محكمة له في وجوب رعاية مقاصد المتعاقدين ما دام ليس فيها ما يخالف الكتاب والسنة ، وذلك اذ يقول : « ومقاصد العقلاء اذا دخلت في العقود ، وكالت من الصلاح الذي هو المقصود ، لم تذهب عفوا ولم تهدر رأسا ، كالأجال في الأعواض ، وتقود الأثمان المعينة ببعض البلدان ، والصفات في المبيعات ، والحرفة المشروطة في أحد الزوجين ، وقد تفيد الشروط ما لا يفيد الاطلاق ، بل ما يخالف الاطلاق » ^(١) .

وفي رأينا أن الحنابلة ومن نحا نحوه ، وبخاصة الامام ابن تيمية ، كانوا موفقين فيما ذهبوا اليه في هذا الموضوع الذي تقوم عليه المعاملات بين الناس . فإن في الرأي الذي قصره ابن تيمية توسيعا كبيرا على الناس ، وهو مع هذا يستند الى أدلة صحيحة تجعله الأحق بالاتباع .

(١) نظرية العقد ص ٢١١ ، نشر جمعية أنصار السنة المحمدية ، القاهرة سنة ١٩٤٩ م ، وهذا الكتاب هو كتاب العقود لابن تيمية كما جاء بمقدمة الناشر ولكنه استحدث له هذا الاسم بلا سبب معقول !

الباب الثاني

في التفسير

عرفنا من قبل ، ونحن نتكلم عن منهج الشيخ رحمه الله في التفسير أنه لم ير ضرورة لأن يفسر كتاب الله كله ؛ لأنه رأى أن منه ما هو بيّن بنفسه ، ومنه ما يئنه المفسرون في كتب كثيرة ، ولكن فيه آيات أشكل تفسيرها على العلماء . ولذلك نراه يقول : فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنه أهم من غيره ، وإذا تبين معنى آية تبين معاني نظرائها .

ولم يصل إلينا كل ما كتبه في التفسير ، ولكن لدينا منه تفسير سورة النور ، ثم تفسير بعض قصار المفصل ، وقد تكلم في تفسيرها بإفازة ، وجاء في أثنائها بآيات كثيرة من غيرها وفسرها ، كما تعرض فيها أيضا لكثير من المسائل والعقائد الدينية بأوفى بيان كما هو شأنه دائما ؛ ولذلك جعلنا مرجعنا في الكلام عن تفسيره تفسير تلك السور ففيها الكفاية .

١ - سورة الأعلى

ونبدأ بالكلام على تفسيره لسورة « الأعلى » ، فنراه يقول :
ان الأعلى على وزن أفعل التفضيل ، مثل الأكرم والأكبر
والأجل ؛ ولهذا لما قال أبو سفيان : أَعْلَى هَبْلٌ ؛ أَعْلَى
هَبْلٌ ! قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ألا تجيبونه ؟ »
قالوا : وما تقول ؟ قال : « قولوا الله أعلى وأجل » .

ثم يأخذ في بيان ما بين العلو والكبرياء والعظمة من فروق
فيقول : ان هذه الصفات وان كانت متقاربة ، بل متلازمة ،
فبينها فروق لطيفة ، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما
يُروى عن ربه تعالى : « العظمة ازارى ، والكبرياء ردائى ،
فمن نازعنى واحدا عذبتة » ؛ فجعل الكبرياء بمنزلة الرداء ، وهو
أعلى من الازار .

ولهذا كان شعائر الصلاة ، والأذان ، والأعياد ، والأماكن
العالية ، هو التكبير ، وهو أحد الكلمات التى هى أفضل
الكلام بعد القرآن ، وهذه الكلمات هى : سبحان الله ، والحمد
لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر ؛ كما ثبت ذلك فى الصحيح عن
النبي صلى الله عليه وسلم ^(١) .

(١) راجع مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ، ص ٢٤ - ٢٥ طبع الهند

سنة ١٩٥٤

وبعد أن أشار الى مذاهب الفقهاء في أن التسبيح في الركوع والسجود واجب أو مستحب ، والى اختلافهم في صيغة التسبيح ، ذكر أن المشهور عن الامام أحمد وغيره وجوبه ، وعن الامامين أبى حنيفة والشافعى استحبابه ؛ وأن الأقوى أنه يتعين التسبيح بلفظ « سبحان الله » ، أو بلفظ « سبحانك » ، ونحو ذلك .

وذلك — كما يقول — بأن القرآن سماها (أى الصلاة) تسبيحا ، فدل على وجوب التسبيح فيها ، وقد بينت السنة أن محل ذلك الركوع والسجود ؛ كما سماها قياما ، وقد بينت السنة أن محل ذلك القيام ؛ وسماها القرآن سجودا وركوعا ، وبينت السنة علة ذلك ومحلها ^(١) .

ثم بيّن بعد هذا أن ما نقل عن الامام مالك من كراهة المداومة على التسبيح في الصلاة ، ينبغي أن يصرف الى المداومة على صيغة معينة منه مثل « سبحان ربى العظيم » ، حتى لا يظن أن الواجب هو صيغة معينة ، دون وجوب جنس التسبيح ؛ فان أدلة وجوبه في الكتاب والسنة كثيرة جدا ، وقد علم أنه صلى الله عليه وسلم كان يداوم على التسبيح بألفاظ متنوعة .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٧ ، وتسمية الله الصلاة تسبيحا واضح من قوله تعالى في سورة « ق » : « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » وكذلك واضح تسميتها قرآنا في قوله تعالى في سورة الاسراء : « أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ، ان قرآن الفجر كان مشهودا » .

والله هو الأعلى بكل ما لهذه الكلمة الجامعة من معنى ومدلول ، كما يذكر الشيخ رحمه الله أن الله على كل شيء ؛ بمعنى أنه قادر عليه ، قاهر له ، متصرف فيه . ويدخل في معنى كونه « الأعلى » أيضا أنه متعال عن كل عيب وقص ، وعن اتخاذه شريكا وولدا له ، ولهذا يقول جل شأنه للمشركين :

« أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا ! انكم لتقولون قولا عظيما ، ولقد صرفنا في هذا القرآن لندكركم وما يزيدكم الا تقورا ، قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذنا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ، سبحانه وتعالى عما يقولون علثوا كبيرا » ^(١) ؛ وهكذا نرى الله قرن تعالىه عن ذلك كله بالتسبيح .

هذا ، والأمر بتسبيح الله يستلزم تنزيهه عن كل عيب وسوء كما عرفنا ، كما يستلزم أن تكون كل صفة من صفات الكمال له ؛ فان التسبيح — كما يقول الشيخ رحمه الله — يقتضى اثبات المحامد التى يحمد عليها ، فيقتضى ذلك تنزيهه وتحميده وتكبيره وتوحيده . .

سأل رجل ميمون بن مهران عن « سبحانه الله » فقال : اسم يعظم الله به ويحاشى به عن السوء . وتنزيه الله نفسه

(١) سورة الأبرار : ٤٠ - ٤٢

عن السوء ، كما جاء في هذا الأثر وفي قول لابن عباس وفي حديث مرسى ، يقتضى تنزيهه عن فعل السيئات ، وعن كل صفة من الصفات المذمومة .

ومضى الشيخ يتم تفسيره للآية الأولى من السورة في فيض ودقة تعودناهما منه ، ثم انتقل الى تفسير الآية الثانية والثالثة مبينا أن الله خلق الخلق وسواه وهداه الى ما قدّر له لحكمة قصدها ، وبدأ الكلام عن الآية الأولى بقوله :

قال الله تعالى : « الذى خلق فسوّى » فأطلق الخلق والتسوية ولم يخصّ بذلك الانسان ، كما أطلق قوله بعد : « والذى قدّر فهدى » لم يقيده ، فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات . وقد بيّن موسى عليه السلام شموله في قوله (أى الذى حكاه الله عنه) : « ربّنا الذى أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى » .

وقد ذكر المقيّد بالانسان في قوله : « يا أيها الانسان ما غرّك ربّك الكريم ، الذى خلّقتك فسوّاك فعّدلك » (سورة الانشقاق : ٦ ، ٧) . وذكر المطلق والمقيّد في أول ما نزل من القرآن ، وهو قوله : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلّق الانسان من علق ، اقرأ وربّك الأكرم ، الذى علّم بالقلم ، علّم الانسان ما لم يعلم » .

ولرى من هذه الآيات أن الله — كما يذكر ابن تيمية — خلق جميع ما خلق لغاية مقصودة ، فلا بد أن تشهدى جميع المخلوقات الى تلك الغاية التى خلّقت لها ، اذ لا تتم مصلحتها وما أريدت

له الا بهدايتها الى غاياتها . « وهذا مما يبيّن أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل اليها ، كما قال بذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء » (١) .

ثم شرع بعد هذا في بيان ما ذهب اليه « الجهمية » من أن الله لم يخلق شيئا لشيء ، أى لحكمة أرادها ، وما ذهب اليه بعض الفلاسفة من اثبات عناية الله وحكمته مع انكارهم ارادته . وأتبع هذا بالاشارة الكافية الى ما استدل به كل من الفريقين ، ثم بالرد عليهما ، وأطال في ذلك حتى تم له ما أراد من هدم هذه الآراء الضالة ، وبيان الحق الذى قال به جمهور المسلمين والعقلاء من اثبات ارادة الله وحكمته في جميع ما خلق . وأتبع ذلك بالكلام في تفسير الآية الثالثة ، وهى قوله تعالى : « والذى قدّر فهدى » ، بيّن صورا ومثلا للتقدير والهداية ، وتعرض لبعض ما ذكره المفسرون السابقون قبله ، وقبّل من أقوالهم ما رآه حقا ، وبدأ ذلك كله بقوله :

« فقلوه سبحانه : « والذى قدّر فهدى » يتضمن أنه قدّر ما سيكون للمخلوقات وهداها اليه . علم ما يحتاج اليه الناس والدواب من الرزق ، فخلق ذلك الرزق وسوّاه ، وخلق الحيوان وسوّاه وهداه الى ذلك الرزق ، وهدى غيره من الأحياء ...

وخلق الأرض وقدّر حاجتها من المطر ، وقدّر السحاب

(١) مجموعة التفسير ص ٥٠

وما يحمله من المطر ، وخلق ملائكة هداهم ليسوقوا ذلك
السحاب الى تلك الأرض فيمطر المطر الذي قدّره . وقدّر
ما نبت بها من الرزق ، وقدّر حاجة العباد الى ذلك الرزق
وهداهم الى ذلك الرزق ، وهدى من يسوق ذلك الرزق
اليهم ^(١) .

والى هنا لا نجد ابن تيمية يتعرض للانسان وهل هو خالق
لأفعاله ومنها طاعة الله وعصيانه ، أم الكل مخلوق لله قدّره عليه
أزلا ؟ ذلك هو محل النزاع بين الفرق الكلامية ، وبخاصة أهل
السنة والمعتزلة أو القدرية ، وهذا ما أخذ ابن تيمية يتكلم فيه
حين تعرض لأقوال رجال علم التفسير السابقين .

نه يقول بعد ما تقدم مباشرة ، بأن المفسرين ذكروا أنواعا
من تقدير الله وهدايته لخلقه ، فهذا ابن جرير الطبري يروى عن
قتادة في بيان معنى هذه الآية أن الله قدّر الانسان للشقاوة
والسعادة ، ومعنى هذا أن الله أراد أفعال الانسان كلها وقدّرها
عليه وهداه اليها ، وهو في ذلك يمثل آراء أهل السنة الذين
يرجعون كل شيء لله .

ثم يذكر عن قتادة أنه قال : « لا والله ، ما أكره الله عبدا
على معصية قط ، ولا على ضلالة ، ولا رضيها له ولا أمره (أى
بها) ؟ ولكن رضى لكم الطاعة فأمركم بها ، ونهاكم عن
المعصية » .

(١) مجموعة التفسير ص ٥٨

ولا يرى الشيخ رحمه الله بأسا فيما ثقل عن قتادة من أن الله لم يكره أحدا على معصيته ، فهذا صحيح ؛ وذلك بأن أهل السنة ، الذين يشتون تقدير الله لما كان ويكون ، على اتفاق بأنه تعالى لا يكره أحدا على معصيته كما يكره الوالى والقاضى وغيرهما ، بالعقوبة والوعيد الانسان بأن يعمل خلاف ما يريد . بل انه سبحانه وتعالى هو الذى يخلق ارادة العبد للعمل ، كما يخلق قدرته وعمله ، وهو خالق كل شيء .

ومع هذا التأميل الطيب لرأى قتادة وكلمته ، فانه لم يسلم من أن يَتَّهَمَ بالميل الى آراء المعتزلة ، ولذلك نجد ابن تيمية نفسه يقول فى هذا ما نصّه : « وهذا الذى قاله قتادة قد يَظُنُّ فيه أنه من قول القدرية (أى المعتزلة) ، وأنه لسبب مثل هذا اتَّهَمَ قتادة بالقدر ، حتى قيل أن مالكا كره لمَعْنَمَر انه يروى عنه التفسير لكونه اتَّهَمَ بالقدر » ^(١) .

ثم يمضى الشيخ رحمه الله فى سيره حتى ينتهى من الكلام على هذه الآية ، وبعدها يتناول ما يتلوها حتى ينتهى من السورة كلها ، وهو فى سيره الطويل يتعرض الى ما يتصل بسبب الى الآية التى يفسرها من آيات فى سور أخرى ، وما أكثر هذه الآيات الأخرى التى تجيء عرضا فيشبع القول فيها أيضا !

ونحن ، وان كان ضيق المقام يحول بيننا وبين تتبعه فى طريقه الشاق الطويل ، هذا الطريق الذى عرَّج فيه على مباحث

(١) مجموعة التفسير ص ٥٩

كلامية وفلسفية وإسلامية مختلفة ومتعددة ، لا نرى بدءاً من التعرض بإيجاز الى تفسيره الآيتين الأخيرتين من السورة ، وهما قوله تعالى : « ان هذا لفي الصحف الأولى ، صحف ابراهيم وموسى » .

المشار اليه في قوله تعالى : « ان هذا لفي الصحف الأولى » ، هو ما يقوم عليه الدين من الايمان والعمل الصالح ، وهذان الأصلان يتضمنهما قوله جلّ ذكره : « قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم ربه فصلئى » كما يذكر ابن تيمية^(١) .

ثم أخذ بعد هذا يتكلم عن جمع القرآن بين ابراهيم وموسى عليهما السلام في مواضع منه ، وعن حكمة قرن أحدهما بالآخر في هذه المواضع ، ومنها هاتان الآيتان الأخيرتان من سورة « الأعلى » ، ومنها ما جاء في سورة النجم في قوله تعالى : « أم لم ينَّبأ بما في صحف موسى ، وابراهيم الذى وقئى » .

وذلك لأن ابراهيم عليه السلام هو صاحب الملة وامام الأمة ، ولأن موسى عليه السلام هو كلیم الله وصاحب الشريعة والكتاب الذى لم ينزل من السماء كتاب أهدى منه ومن القرآن . ثم أرسل الله محمدا صلى الله عليه وسلم بملة ابراهيم الى ذريته والى أتباع موسى ، فصار بذلك رسولا للعالمين جميعا .

وفى ذلك يقول الشيخ رحمه الله تعالى : « ولما بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم ، بعثه الى أهل الأرض ، وهم فى

(١) مجموعة التفسير ص ١١٢ وما بعدها .

الأصل صنفان : أمّيون وكتّابيون ، والأمّيون كانوا ينتسبون إلى ابراهيم ، فانهم ذريته وخترّان بيته (أى الكعبة) وعلى بقايا من شعائره ، والكتّابيون أصلهم كتاب موسى .

وكلا الطائفتين قد بدلت وغيرت ، فأقام ملة ابراهيم بعد اعوجاجها ، وجاء بالكتاب المهيمن المصدق لما بين يديه ، المبين لما اختلف فيه ، وما حرّف وكنم من الكتاب الأول ^(١) ، أى الذى أنزل على سيدنا موسى عليه السلام .

وبذلك يكون ابراهيم وموسى عليهما السلام قد قاما بأصل الدين ، وهو الاقرار بالله وعبادته وحده لا شريك له ، ثم جاء محمد عليه الصلاة والسلام فأقام الدين وأكمّله ، فكان بهذا خاتم الأنبياء والمرسلين .

ثم استطرد الشيخ بمناسبة ذكر ابراهيم عليه السلام إلى مناظرته النمرود بن كنعان ملك بابل ، فى اثبات الله خالق كل شىء ، وقد جاء ذكر هذه المناظرة فى سورة البقرة من القرآن ، وإلى مناظرته للمشرّكين الذين يعبدون الأصنام التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عنهم شيئاً . وقد جاء ذكرها فى سورتي : مريم والشعراء وغيرهما من القرآن .

كما استطرد بمناسبة ذكر موسى عليه السلام ، إلى ما كان بينه وبين فرعون ملك مصر ، اذ جحد ربوبية الله وارسل موسى إليه وإلى قومه ، وإلى ما كان بينه وبين قومه حين اتخذوا العجل

(١) المجموعة ص ١٢٠ - ١٢١

وذلك كله على ما بيّنه الله تعالى في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولما انتهى من هذا وذاك نراه يشير الى أنه - على هذا النحو أيضا - كان أمر سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع المشركين من العرب ، هؤلاء الذين كانوا يعبدون الأصنام وغيرها ويجعلونها أندادا لله وشركاء له ، مع أنها لا تخلق شيئا ولا تسمعهم اذ يدعونها ، ولا تستطيع لهم ضرا ولا نفعا .

وفي هذا جاء على لسانه قوله تعالى في الشرك ، عموما وخصوصا كما يقوله الشيخ رحمه الله : « أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون ، ولا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون ، وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم ، سواء عليكم ادعوتهم أم أتم صامتون . ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين . ألهم أرجلٌ يعيشون بها ، أم لهم أيدٍ يبطشون بها ، أم لهم أعين يبصرون بها ، أم لهم آذان يسمعون بها ، قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنتظرون »^(١) .

وهكذا بيّن ابن تيمية بحق أن هؤلاء الثلاثة كبار الأنبياء والمرسلين ، قاموا ببيان أصول الدين ، وأقاموا الأدلة الحاسمة على اثبات وجود الله الخالق لكل شيء ، واثبات أنه واحد أحد لا شريك له ، وأنه جل شأنه هو أهل الحمد والعبادة وحده .

(١) سورة الاعراف : ١٩٠ - ١٩٧ .

واستمر الشيخ رحمه الله يستطرد من بحث الى آخر حتى بحث مسألة الصفات بين أهل السنة والمعتزلة ، وبحث معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء » ^(١) ، وهكذا حتى أتم تفسير السورة بما لا نراه لغيره من رجال التفسير الذين سبقوه .

٢ - تفسير سورة الفلق

تتضمن هذه السورة و « الناس » التي تليها ، وهما المعوذتان ، على أصول الاستعاذة ؛ وهي الاستعاذة ، والمستعاذ به ، ثم المستعاذ منه ؛ وقد تكلم الشيخ رحمه الله على كل هذه الأصول على حدة ، وقدّم لذلك ببعض الأحاديث التي وردت في هاتين السورتين ، وهذا اذ يقول :

روى مسلم في صحيحه أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيما روى عقبة بن عامر : « ألم تر آيات أنزلت الليلة لم ير مثلهن قط : أعوذ برب الفلق ، أعوذ برب الناس » .

وفي لفظ آخر أنه صلى الله عليه وسلم قال له : « ألا أخبرك بأفضل ما تعوذ به المتعوذون ؟ قلت : بلى ، قال : « قل أعوذ برب الفلق ، وقل أعوذ برب الناس » .

وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها : « ان النبي صلى

(١) راجع البحث الاول ص ١٢٨ وما بعدها ، والثاني ص ١٢٦ وما بعدها .

الله عليه وسلم كان اذا أوى الى فراشه نث في كفيه بقل هو
الله أحد والمعوذتين جميعا ، ثم يمسح بهما وجهه وما بلغت يده
من جسمه ، فلما اشتكى كان يأمرني أن أفعل ذلك به .
وفي رواية أخرى ، وهى التى يرضاها ابن تيمية ، أن عائشة
رضى الله عنها قالت : « ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا
اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات وينفث ، فلما اشتد وجعه
كنت أقرأ عليه وأمسح عليه بيده رجاء بركتها » .

وهنا يقول ابن تيمية : وهذا هو الصواب ، أن عائشة كانت
تفعل ذلك والنبى صلى الله عليه وسلم ، لم يأمرها ولم يمنعها ؛
وأما أن يكون استرقى وطلب منها أن ترقيه ، فلا ^(١) .

وبعد هذا ، نرى الشيخ الأكبر يبين ما أراده بتفسير هاتين
السورتين فيقول : « والمقصود الكلام على هاتين السورتين ،
وبيان عظيم منفعتهما وشدة الحاجة بل الضرورة اليهما ، وأنه
لا يستغنى عنهما أحد قط ، وأن لهما تأثيرا خاصا في دفع
السحر والعين وسائر الشرور ، وأن حاجة العبد الى الاستعاذة
بهاتين السورتين أعظم من حاجته الى النفس والطعام والشراب
واللباس » .

وهكذا أبان ابن تيمية سبب اهتمامه بتفسير هاتين
السورتين في فيض من القول السديد واطالة ، ثم أخذ في
الكلام على الاستعاذة لبيان معناها فقال : حقيقة معناها الهروب

(١) راجع « تفسير المعوذتين » ص ١ - ٣ نشر مطبعة ق . بيمباى - الهند
سنة ١٩٥٥ م .

من شيء تخافه الى من يعصمك منه ، ولهذا يسمى المستعاذ به
معاذا كما يسمى ملجأ ووزرا .

وقيل ان معناها لغة يرجع الى الستر ، لأن العرب تقول
للبيت الذى فى أصل الشجرة فاستتر بها « عثوْذ » ، فكذلك
العائد قد استتر من عدوه بمن استعاذ به منه واستجن به منه .

وقيل ان معناها هو لزوم المجاورة ، فان العرب تقول للحم
اذا لصق بالعظم فلم يتخلص به « عثوْذ » لأنه اعتصم به
واستمسك ، فكذلك العائد يستمسك بالمستعاذ به ويعتصم به
ويلزمه .

على أن معنى استعاذة المؤمن حين يستعيذ بالله حقا هو
شيء فوق ذلك كله ، ولهذا يقول ابن تيمية بعد أن أورد تلك
المعاني : « وبعد ، فمعنى الاستعاذة القائم بقلب المؤمن وراء
هذه العبارات ، وانما هى تمثيل وإشارات وتفهيم ، والا ، فما
يقوم بالقلب حينئذ من الالتجاء والاعتصام ، والانطراح بين يدي
الرب ، والافتقار اليه والتذلل بين يديه ، أمر لا تحيط به
العبارة » .

وفى معنى الفلق يقول : « واعلم أن الخلق كله فلق ؛
وذلك أن « فلق » فعْل بمعنى مفعول كقبض وسلب وقنص
بمعنى مقبوض ومسلوب ومقنوص . والله عز وجل فالق الاصباح
وفالق الحب والنوى . وفالق الأرض عن النبات ، والجبال عن
العيون ، والسحاب عن المطر ، والأرحام عن الأجنة ، والظلام

عن الاصباح « ؛ واذن يكون المستعاذ به هو الله الخالق لكل شيء .

وبعد أن فرغ من بيان معنى الاستعاذة ومعنى الفلق ، انتقل الى الكلام على المستعاذ به ، وهو رب الفلق في هذه السورة ، والملك والرب والاله في سورة الناس . فهل اختلاف صفات الله على هذا النحو في السورتين ، هو لمعان تتناسب والمستعاذ منه في كل منهما ؟

وللاجابة عن هذا السؤال يقول الشيخ : ولا بد من أن يكون ما وصف (الله) به نفسه في هاتين السورتين يناسب الاستعاذة المطلوبة ويقتضى دفع الشر المستعاذ منه أعظم مناسبة وأبينها .

وقد قررنا في مواضع متعددة أن الله سبحانه يدعى بأسمائه الحسنی ، فيسأل لكل مطلوب باسم يناسبه ويقتضيه ... فلا بد أن يكون الاسم المستعاذ به مقتضيا للمطلوب ، وهو دفع الشر المستعاذ منه أو رفعه» (١) .

ومن البدهى أنه لبيان هذه المناسبات بين ما وصف ، أو سُمي الله المستعاذ به وبين الشر المستعاذ منه ، يجب الكلام على أنواع الشرور المستعاذ منها في هاتين السورتين ، وهي في سورة الفلق : شر المخلوقات التي لها شر عموماً ، شر الغاسق اذا وقب ، شر النفاثات في العقد ، وشر الحاسد اذا حسد . وفي سورة

(١) تفسير سورة المعوذتين ص ٩ - ١٠

الناس نجد المستعاذ منه شيئاً واحداً ، وهو شر الوسواس الخناس .

وقبل الكلام على كل من الشرور الأربعة التي ذكرت بتلك السورة تكلم على بيان الشر : ما هو ، وما حقيقته ، وعلى الاستعاذة من الشر الموجود والشر المعدوم ، وعلى الدعاء الجامع لمصادر الشر وموارده والاستعاذة منها ؛ ثم أخذ في بيان تلك الشرور الأربعة المستعاذ منها في سورة الفلق .

(١) شر المخلوقات : ان «ما» في قوله تعالى : « من شر ما خلق » موصولة ليس الا ، فالشر في هذه الآية مسند الى الخلق لا الخالق ، فان الشر لا يدخل مطلقاً في شيء من صفاته أو أفعاله ، فان أفعاله خير محض كلها . ولو كان من أفعاله ما هو شر لاشتق له منه اسم ، فلا تكون أسماؤه كلها حسنة . وما يكون منه تعالى من العدل بعباده الذي يقتضى عقوبة من يستحق العقوبة منهم ، هو خير محض لأنه محض العدل والحكمة ، ولا يكون شراً الا بالنسبة اليهم ، أى في تعلقه وقيامه بهم .

ثم الشر من الأمور الاضافية ؛ فهو خير بالنسبة لله خالقه ، وشر بالنسبة للعبد . وذلك - كما يذكر الشيخ - أن السارق اذا قطعت يده فقطعها شر بالنسبة اليه ، وخير محض بالنسبة الى الناس جميعاً ، وهذا لما فيه من حفظ أموالهم ودفع الضرر عنهم . واذن ، يكون الشر هو ما قام بالسارق من تلك العقوبة ،

وأما ما نسب الى الله من ارادته لهذا فهو عين الخير والحكمة^(١).

ومن ثم ، كما يذكر الشيخ رحمه الله ، نرى الرسول صلى الله عليه وسلم ينزه الله تنزيها تاما عن نسبة الشر اليه ، فيقول في الحديث الصحيح : « لييك وسعديك ، والخير في يديك ، والشر ليس اليك » .

انه بهذا ينزه ربه سبحانه وتعالى عن نسبة الشر اليه في أسمائه وصفاته وأفعاله وان دخل في أفعال مخلوقاته .

هذا وقد دخل في قوله تعالى : « من شر ما خلق » ، الاستعاذة من كل شر أى مخلوق قام به الشر من الانس أو الجن أو الدواب ، أو الريح والصواعق ، أو من أى نوع آخر من أنواع البلاء ؛ ولذلك كان الرسول يستعيز من هذا كله كما ورد في الحديث الصحيح .

(ب) شر الغاسق اذا وقب : جاء في كتب التفسير لهذا معانى عديدة ، وأكثر المفسرين أن المراد به - والله أعلم - هو الليل اذا أظلم ، قال ابن عباس : الليل اذا أقبل بظلمته من المشرق ودخل في كل شىء وأظلم ، والغسق الظلمة .

ومن معانيها أيضا كما يقول البعض : الليل اذا برد ، والغسق البرد ، وربما يستدلون بقوله تعالى : « لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا »^(٢) ، فيذكرون ان

(١) راجع تفسير المولىين ص ١٨ - ٢٠

(٢) سورة ص ، آية ٥٧

الفاسق هو الزمهرير يحرقهم بيرده كما تحرقهم النار بحرّها .

ولكن الشيخ يختار المعنى الأول ، ويقول في هذا : والظلمة في الآية أنسب لمكان الاستعاذة ؛ فإن الشر الذي يناسب الظلمة أولى بالاستعاذة من البرد الذي في الليل . ولهذا ، استعاذ برب الفلق الذي هو الصبح والنور ، من شر الفاسق الذي هو الظلمة ، فناسب الوصف المستعاذ به للمعنى المطلوب بالاستعاذة^(١) .

وكان من الطبيعي ألا يفوت الشيخ الأكبر بيان وجه الاستعاذة من شر الليل ، وهو أن الليل - كما يقول - محل سلطان الأرواح الشريرة الخبيثة ، وفيه تنتشر الشياطين ... والليل هو محل الظلام ، وفيه تتسلط شياطين الانس والجن ما لا تتسلط بالنهار ؛ فإن النهار نور ، والشياطين إنما سلطانهم في الظلمات والمواضع المظلمة ، وعلى أهل الظلمة .

(ج) شر النفّاثات في العقدة : هذا الشر هو السحر ، فإن النفّاثات هن السواحر اللاتي يعقدن الخيوط وينفثن على كل عقدة حتى ينعقد ما يردن من السحر ، والنّفث هو النفخ مع ريق خفيف ، وبهذا يتم السحر باذن الله ، وفي ذلك يقول الشيخ الأكبر :

« فاذا تكيفت نفسه (أى نفث النافث) بالخبث والشر الذي

(١) تفسير المودتين ، ص ٢٦

يريده بالمسحور ، ويستعين عليه بالأرواح الخبيثة ، تفخ في تلك العقد نفخا معه ريق ، فيخرج من نفسه الخبيثة نَفَسٌ "ممازج للشر والأذى ، مقترنا بالريق الممازج لذلك .

وقد يتساعد هو والروح الشيطانية على أذى المسحور ، فيقع فيه السحر باذن الله الكونى القدرى ، لا الأمرى الشرعى « (١) .

(د) شر الحاسد اذا حسد : هذا الشر الرابع الأخير من الشرور التى جاء الأمر فى سورة الفلق بالاستعاذة منها ، يقول ابن تيمية : وقد دل القرآن والسنة على أن نفس حسد الحاسد يؤذى المحسود ، فنفس حسده شر يتصل بالمحسود من نفسه وعينه ، وان لم يؤذه بيده ولا لسانه « (٢) .

على أن من فى طبعه الحسد قد يغفل عن المحسود فلا يصيبه منه شر ، ولكن اذا خطر المحسود بباله انبعثت نار الحسد من قلبه اليه ، فيكون من ذلك الأذى يقع به ان لم يتعوذ بالله ويتحصن به من شر الحاسد . فقوله تعالى : « اذا حسد » بيان أن شره يتحقق اذا حصل الحسد بالفعل ان لم يعذه الله منه » .

ولهذا يقول الشيخ رحمه الله ما ذكره بنصه : « ومعلوم

(١) تفسير المعوذتين ص ٣٣

(٢) تفسير المعوذتين ص ٤٣ - ٤٤

أن عينه لا تؤثر بمجرد ما ؛ اذ لو نظر اليه نظر لاه ساء عنه ،
كما ينظر الى الأرض والجبل وغيرهما لم يؤثر فيه شيئاً .

وانما اذا نظر اليه نظر من قد تكيفت نفسه الخبيثة ، واتسمت
واحتدت فصارت نفساً غضبية خبيثة حاسدة ، أثرت في
المحسود تأثيراً بحسب صفة ضعفه وقوة نفس الحاسد ؛ فربما
أعطبه وأهلكه ... وربما صرعه وأمراضه . والتجارب عند الخاصة
والعامة أكثر من أن تذكر .

هكذا بين ابن تيمية الحسد وحقيقته وكيف يكون ، ثم
تأثيره وما ينجم عنه من شر ، فانه لم يكتف بذلك ، بل نراه
يتكلم في فصول أخرى على مباحث أخرى ، مثل الفروق بين
الحسد والعين والسحر ، واشتمال السحر على عبادة الشيطان ،
ومراتب الحسد الثلاث ، وأن سورة الفلق جاءت بدوائه
الناجع (١) .

ثم ذكر بعد ذلك في فصل طويل ، أن شر الحاسد يندفع
عن المحسود بعشرة أسباب ، وهى : الاستعاذة ، والتقوى ،
والصبر ، والتوكل على الله ، والتخلي عما سواه ، والاقبال عليه ،
والتوبة ، والصدقة ، والاحسان ، والتوحيد (٢) .

وختم تفسير السورة ببيان الأقوال المختلفة في النفوس
الناطقية والجن وتأثيرهما ، وذلك لأن هذا البيان لا بد منه في رأيه

(١) تفسير المعوذتين ، ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ص ٥٥ وما بعدها .

بعد أن انكشف من أن نفوس الحاسدين وأعينهم لها تأثير ، وأن
الأرواح الشيطانية لها تأثير أيضا بواسطة السحر ، الحسد ،
وكان رحمه الله تعالى في بيانه موجزا ودقيقا .

٣ - سورة الناس

في هذه السورة ، كما في التي سبقتها ، لا بد أيضا من بيان
هذه الأمور التي تضمنتها ، وهي : الاستعاذة ، المستعاذ به ،
والمستعاذ منه . وبيان الاستعاذة قد تقدم في سورة « الفلق » .
والمستعاذ به وهو الله الذي ذكر في السورة التي نحن بصدد
الكلام على تفسيرها بأنه : رب الناس ، ملك الناس ، اله
الناس .

ولكن ، ما تفسير هذه الاضافات الثلاث ، وهل بينها وبين
الاستعاذة من الشيطان ووسوسته مناسبة ؟
وللاجابة عن هذا ، يبدأ ابن تيمية بالكلام على معنى كل
من هذه الاضافات ، ثم على المناسبة التي بين الله موصوفا بها
جميعها وبين المستعاذ منه ^(١) .

فهو يذكر أن الاضافة الأولى اضافة ربوية تتضمن خلق
الناس وتديريهم وتربيتهم ، ورعاية اصلاحهم ومصالحهم ، ودفع
الشر عنهم وحفظهم مما يفسدهم ، كما تضمن أنه هو الذي
يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف الكثرات عنهم .
والثانية اضافة الملك ؛ فهم ممالكه وعبيده يتصرف فيهم

(١) تفسير المعوذتين ص ٦٨ - ٧٠

ويدبّر أمورهم كما يشاء ، وهو ملكهم الحق اليه مفزعهم عند الشدائد ، وهو مستغاثهم ومُعَاذهم وملجؤهم اذا نزل العدو بساحتهم .

والثالثة هى اضافة الألوهية ؛ فهو الهتهم الحق الذى لا اله لهم سواه ، ومعبودهم الذى لا معبود لهم غيره . فكما أنه وحده ربهم ومليكمهم لا يشركه فى ربوبيّته ولا فى ملكه أحد ، فكذلك هو وحده الهتهم ومعبودهم .

واذا كان الأمر حقا كذلك ، فالناس جميعا جديرون ألاّ يستعينوا بغيره ، ولا يستنصروا بسواه ؛ فهو كافيهم وحسنهم وناصرهم ، هو متولى أمورهم بربوبيّتهم وملكه والهيّته لهم . وبذلك « ظهرت مناسبة هذه الاضافات الثلاث للاستعاذة من أعدى الأعداء ، وأعظمهم عداوة ، وأشدّهم ضررا ، وأبلغهم كيدا » ! وكيف لا يلجأ العبد الى ربه ومالكة والهه عند النوازل والشدائد !

وهنا أشار شيخ الاسلام بوضوح الى الحكمة فى تقديم صفة الربوبية ، وتأخير صفة الالهية ، وتوسط صفة الملك ؛ وذلك - كما يقول - لأن ربوبيّته تستلزم ملكه وتقتضيه ، وملكه يستلزم الهيّته ويقتضيها . فهو الرب الحق ، الملك الحق ، الاله الحق ؛ خلقهم بربوبيّته ، وقهرهم بملكه ، واستعبدهم بالهيّته .

وبعد ذلك ، نراه يفرق فرقا لطيفا واضحا بين الشر المستعاذ منه فى كل من « المعوذتين » ، فسورة الفلق فيها الأمر بالاستعاذة

من الشرور التي تأتي الانسان من خارج ، مثل السحر والحسد ،
على حين أن في سورة الناس الأمر بالاستعاذة من الشر الذي
يجيء الانسان من الداخل ، وهو وسوسة الشيطان التي هي
سبب الذنوب والمعاصي كلها .

ثم قال : « فالشر الأول (أى جنسه الشامل لأنواعه)
لا يدخل تحت التكليف ، ولا يتطلب منه الكف عنه ، لأنه ليس
من كسبه . والشر الثاني في سورة الناس يدخل تحت التكليف ،
ويتعلق به النهي » ^(١) .

ثم يجيء الكلام على « الوسواس » والوسوسة ، ويبدأ
بيان أن هذه هي الحركة أو الصوت الخفى الذى لا يحس
فيحترز منه ، والوسواس هو الالتقاء الخفى في النفس ، اما
بصوت خفى لا يسمعه الا من ألقى اليه ، واما بغير صوت
كما يوسوس الشيطان الى الانسان .

واذا تم بيان المستعاذ به ، بقى المستعاذ منه وهو « شر »
الوسواس ، الخناس ، الذى يوسوس في صدور الناس ، من
الجنة والناس .

فهل « الوسواس » مصدر لفعل « وسوس » أو صفة
للمشيطان المحذوف من الآية لوجود ما يدل عليه دلالة لا تدع
لبساً ؟

وابن تيمية يذكر هذين الرأيين اللذين وردا عن المفسرين ؛
اذ قال البعض منهم ان « الوسواس » في الآية مصدر لا وصف ،

(١) تفسير المعوذتين ص ٧٢

وهو « مصدر وُصِفَ به على وجه المبالغة ، أو يكون على حذف مضاف تقديره « ذو الوسواس » ، والدليل عليه قول الشاعر :

تسمع للحكنى وسواسا اذا انصرفت
كما استعان بريح عِشْرق زَجِل^(١)

فهذا مصدر بمعنى الوسوسة سواء .

ولم يرض المصنف رحمه الله هذا الرأى ورد عليه ، واختار أنه وصف للمستعاذ من شره وهو الشيطان ، واحتج لهذا الرأى طويلا من وجوه عديدة^(٢) ، وقال في أحد هذه الوجوه :

« ويدل عليه وجه آخر ، وهو أنه (أى الله تعالى) وصفه بما يستحيل أن يكون مصدرا ، بل هو متعين في الوصفية ، وهو « الخنَّاس » ؛ ف « الوسواس » و « الخنَّاس » وصفان لموصوف محذوف وهو الشيطان .

وحسِّن حذف الموصوف ههنا غلبة الوصف حتى صار كالعلم عليه ، والموصوف انما يقبح حذفه اذا كان الوصف مشتركا فيقع اللبس ؛ كالطويل ، والقبيح ، والحسن ، ونحوه ، فيتعين ذكر الموصوف ليُعلم أن الصفة له لا لغيره . فأما اذا غلب الوصف واختص ولم يعرض فيه اشتراك ،

(١) العشرق : نبات . زجل : الزجل التطريب ورفع الصوت ، زجل كفرح فهو زجل .

(٢) راجع في بيان هذين الرايين ، وفي الاحتجاج لما ذهب اليه : تفسير المودتين ص ٧٢ وما بعدها .

فانه يجرى مجرى الاسم ويحسن حذف الموصوف ؛ ك «المسلم
(أى الرجل المسلم) ، والكافر ، والبرّ ، والفاجر ، والقاصى ،
والدانى ، والشاهد ، والوالى ، ونحو ذلك ؛ فحذف الموصوف
هنا أحسن من ذكره .

واذا كان « الوسواس » صفة للشيطان ، فان له فى هذه
السورة صفتين أخريين ، وهما « الخناس » ، و « الذى يوسوس
فى صدور الناس » ، كما يقول ابن تيمية رحمه الله .

وهذه الصفة مأخوذة من فعل « خنس يخنس اذا توارى
واختفى ، وبابه « دخل » ، وفى هذا يقول أبو هريرة رضى الله
عنه : « لقينى النبى صلى الله عليه وسلم فى بعض طرق المدينة
وأنا جنب ، فاتخنست منه » ^(١) .

وحقيقة اللفظ — كما يقول شيخ الاسلام — اختفاء بعد
ظهور ، فليست لمجرد الاختفاء ، ولهذا وصفت الكواكب فى
القرآن بـ « الخنس » . قال قتادة : هى النجوم تبدو بالليل
وتخنس بالنهار فلا ترى .

ثم يقول : « والخناس مأخوذ من هذين المعنيين ، فهو من
الاختفاء والرجوع والتأخر ؛ فان العبد اذا غفل عن ذكر الله جثم
على قلبه الشيطان وانبسط عليه ، وبذر فيه أنواع الوسوس ...

(١) فى مختار الصحاح : والخناس الشيطان لانه يخنس (يضم النون) اذا
ذكر الله عز وجل و « الخنس » (يضم الخاء وتشديد النون المفتوحة) الكواكب ؛
لأنها تخنس فى الغيب ، او لأنها تختفى نهارا .

فاذا ذكر العبد ربه واستعاذ به افخس واقتبض » ، الى آخر ما قال (١) .

وبعد هاتين الصفتين ، يشير الله تعالى الى الصفة الثالثة بقوله : « الذى يثوسوس فى صدور الناس » ، ومعنى هذا هو أن وسوسة الشيطان محلها صدور الناس ، ثم تسلك منها الى القلوب .

هكذا يذكر شيخ الاسلام ، ولكن الظاهر فيما نرى أن هذه ليست صفة ثالثة للشيطان ، بل هى بيان لمحل الوسوسة ، وقد عبّر الشيخ عن حكمة كون وسوسة الشيطان تكون فى الصدر ثم تلج منها الى القلوب بقوله :

« وتأمّل السر فى قوله تعالى : « الذى يثوسوس فى صدور الناس » ، ولم يقل « فى قلوبهم » ؛ ان الصدر هو ساحة القلب وبيته ، فمنه تدخل الواردات اليه ... ثم تلج فى القلب ، فهو بمنزلة الدهليز له .

ومن القلب تخرج الأوامر والارادات الى الصدر ، ثم تتفرق على الجنود . ومن فهم هذا فهم قوله تعالى (سورة آل عمران ، الآية رقم ١٥٤) : « وليبتلّى الله ما فى صدوركم ، وليمحص ما فى قلوبكم » .

فالشيطان يدخل الى ساحة القلب وبيته ، فيلقى ما يريد القاءه الى القلب ، فهو موسوس فى الصدر ، ووسوسته واصلة

(١) تفسير المودتين ص ٧١

الى القلب . ولهذا قال تعالى (سورة طه ، الآية رقم ١٢٠) :
« فوسوس اليه الشيطان » ، ولم يقل « فيه » ؛ لأن المعنى أنه
ألقى اليه ذلك وأوصله اليه ، فدخل في قلبه » (١) .

والوسوسة تكون من شياطين الجن ، كما تكون من شياطين
الانس ، ولذلك ختم الله تعالى السورة بقوله : « من الجنة
والناس » .

واذا كان هذا هو رأى ابن تيمية ، فقد ذكر أن في تفسير
الآية رأيا آخر ذهب اليه بعض من عتوا بمعاني القرآن
وتفسيره ، وهو أن قوله تعالى : « من الجنة والناس » يبان
للموسوس في صدورهم وهم قسمان : انس وجن ، فالشيطان
يوسوس للجنى كما يوسوس للانسى .

وبعد أن أبان الشيخ رحمه الله هذا الرأى ، بيّن ضعفه
الشديد بوجوه عديدة ، وجّره هذا الى الكلام على اشتقاق
كلمة « الناس » ، وأن « الجنة » لا يطلق عليهم اسم « الناس »
لا أصلا ولا اشتقاقا ، وبعد ذلك كله أخذ في الكلام على الرأى
الصحيح الذى اختاره وأقام الأدلة القاطعة عليه (٢) .

وهو فى هذا يقول : « فالصواب القول الثانى ، وهو أن
قوله « من الجنة والناس » يبان للذى يوسوس ، وأنهم نوعان :
انس وجن ؛ فالجنى يوسوس فى صدور الانس ، والانسى
أيضا يوسوس الى الانسى ...

(١) تفسير المودتين ص ٨٩

(٢) المرجع نفسه ص ٨٩ وما بعدها .

فان الوسوسة هي الالتقاء الخفي في القلب ، وهذا مشترك بين الجن والانس ، . وان كان اللقاء الانسي ووسوسته انما هي بواسطة الأذن ، والجنّي لا يحتاج الى تلك الوساطة ؛ لأنه يدخل في ابن آدم ويجري منه مجرى الدم ...

ونظير اشتراكهما في هذه الوسوسة اشتراكهما في الوحي الشيطاني ، قال تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا »^(١) شياطين الانس والجن ، يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا »^(١).

فالشيطان يوحى الى الانسي باطله ، ويوحيه الانسي الى انسي مثله . فشياطين الانس والجن يشتركان في الوحي الشيطاني ، ويشتركان في الوسوسة .

وعلى هذا ، تزول تلك الاشكالات والتعشّفات التي ارتكبتها أصحاب القول الأول ، وتدل الآية على الاستعاذة من شر نوعي الشياطين ؛ شياطين الانس وشياطين الجن ، وعلى القول الأول انما تكون الاستعاذة من شر شياطين الجن فقط ؛ فتأمّله ، فانه بديع جدا .

فهذا ما من الله به من الكلام على بعض أسرار هاتين السورتين ، والله الحمد والمِنَّة . وعسى الله أن يساعد بتفسير

(١) سورة الانعام : ١١٢

على هذا النمط ، فما ذلك على الله بعزیز ، والحمد لله رب العالمين « (١) .



وبعد ختام تفسير السورتين المعوذتين على هذا النحو الرائع ، الذى يظهرنا على مبلغ علم شيخ الاسلام بمعاني القرآن ، ومبلغ ما آتاه الله من العقل النافذ والبيان السديد ، أتبعه بقاعدة نافعة فيما يعتصم به العبد من الشيطان ، ويستدفع به شره ؛ وذلك عشرة أسباب كل منها يعتبر حرزا للانسان من الشيطان أصل كل بلاء .

وهذه الأسباب مستقاة من القرآن العظيم ، وفيها مباحث جليلة وعظمت بالغات ؛ فنحيل القارئ اليها ، ونحن على ثقة بأنه واجد فيها خيرا كثيرا باذن الله سبحانه وتعالى .

فصل في

(١) تفسير المعوذتين ص ٩٤ - ٩٥

الباب الثالث

في الاجتماع والسياسة

ظل ابن تيمية طول حياته المباركة مكافحا في سبيل نصرة الدين والحق ، حريصا الحرص كله على أن يكون أبناء دينه مخلصين العبادة لله وحده ، وعلى أن يكون المجتمع بريئا من الظلم والظالمين ، وأن يكون ولاية الدولة وعمالها نصراء للحق ، مؤدين الأمانات الى أهلها ، وأساس هذا أن يكونوا أهلا لأن يسند اليهم شرف خدمة الأمة والقيام بشئونها .

ولذلك كله ، كانت له آراؤه في الدعامات التي يقوم عليها المجتمع ، ليكون مجتمعا سليما صالحا ، وآراؤه في السياسة التي ينبغي أن تقوم عليها الأمة في اختيار ولايتها ، وفيما يمكن من أداء الأمانات والحقوق الى أصحابها ، وفيما يحمل كلاء من أبناء الأمة على القيام بواجباته نحو دينه وأمته ووطنه الذي يعيش فيه .

وسنعرض الآن هذه الآراء في هاتين الناحيتين ، نغني الناحية الاجتماعية أولا ، ثم الناحية السياسية ، وسيكون هذا وذاك بإيجاز لأن المقام لا يسع الاطالة .

١ - في الاجتماع

يقول الله تعالى : « وما أُمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، وذلك دين القِيَّمة » ^(١) ؛ ويقول : « ان الله يأمرُكم أن تؤذوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتهم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ^(٢) .
ولهذا يرى الامام ابن تيمية - بحق - أن المجتمع المؤمن السليم يجب أن يقوم على هذين الأساسين : اخلاص الدين لله وحده ، والعدل في المعاملة :

اخلاص الدين لله :

أجمع كل أصحاب الملل السماوية على أنه لا بد من وسائط بين الله وعباده ، وهم الرسل الذين يتلقون عنه وحيه ويلفونه لمن أُرسلوا اليهم ، وبدون هذا كان الناس عاجزين عن معرفة ما يحبه الله ويأمر به ، وما يكرهه وينهى عنه ، الى غير ذلك مما جاء به القرآن من أصول الدين وفروعه .

وأما أن يقال ان المراد بذلك هو - كما يقول الشيخ رحمه الله - « أنه لا بد من واسطة في جلب المنافع ودفع المضار » ، مثل أن يكون واسطة في رزق العباد ونصرهم وهداهم يسألونه ذلك

(١) سورة المائدة : ٥

(٢) سورة النساء : ٥٨

ويرجون اليه فيه ، فهذا من أعظم الشرك الذى كفر الله به .
المشركين حيث اتخذوا من دون الله أولياء وشفعاء » ، الى آخر
ما قال (١) .

ويذكر بعد هذا أنه يكون كافراً مشركاً بالله من أثبت وسائط
بين الله وعباده من أئمة الدين أو غيرهم كما يكون الحجاب بين
الملك ورعيته ؛ فيجب أن يستتاب ، فإن تاب والا قتل ، وهؤلاء
مشبهون بالله ، شبهوا الخالق بالمخلوق ، وجعلوا لله أنداداً .

وذلك بأن الوسائط بين الملوك وبين الناس يكونون على
أحد وجوه ثلاثة : اما لاخبارهم اياهم بما لا يعرفونه من أحوال
الناس ، ، ومن قال ان الله لا يعلم أحوال عباده حتى يخبره بها
بعض ملائكته أو أنبيائه أو غيرهم فهو كافر بالله العليم السميع
البصير .

واما لأن الملك عاجز عن تدبير رعيته ودفع أعدائه الا بأعوان
وأنصار ؛ والله سبحانه ليس له ظهير ولا ولى من الدن .

واما لأن الملك لا يرحم رعيته ويحسن اليهم الا بمحرك
يحرّكه ممن حوله ؛ والله سبحانه هو رب كل شىء ومليكه ،
وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، وكل شىء فبمشيئته ،
فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

وهكذا ينتهى الامام ابن تيمية الى نفى الوسائط على النحو

(١) راجع رسالة الواسطة ، من مجموع الرسائل طبع الخانجي سنة ١٢٢٢ هـ
ص ٤٦ وما بعدها .

الذى ذكرنا ، فيجب أن يكون الدين خالصا لله الأحد الصمد
الذى لا يترجى غيره ، ولا يجوز أن يتقصّد سواه .

وقد تناول هذا الموضوع في كثير من فتاويه ورسائله ، ومن
ذلك رسالته في « زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور »^(١) التى
افتتحها بكلام جيد جدا منه قوله : « الذى بعث الله به رسله
وأنزل به كتبه ، هو عبادة الله وحده لا شريك له ، واستعانت به
والتوكل عليه ، ودعاؤه لطلب المنافع ودفع المضار ، كما قال
تعالى :

« تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ، ائنا أنزلنا اليك
الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين ألا الله الخالص ،
والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
زلفى ، ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون » .

وقال تعالى : « وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا » ،
وقال تعالى : « قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يكون
كشف الضر عنكم ولا تحويلا » .

وبعد أن أتى بآيات أخرى منها قوله تعالى : « ولا يأمركم
أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا ، أيا أمركم بالكفر بعد إذ
أنتم مسلمون » ، قال : فإذا جعل (أى الله) من اتخذ الملائكة
والنبيين أربابا كافرا ، فكيف من اتخذ من دونهم من المشايخ

(١) جاءت هذه الرسالة في المجموع الاتف ذكره ، من ص ١٠٣ وما بعدها .

وغيرهم أربابا ! ^(١) وهكذا أشار الشيخ رضى الله عنه الى حكمه على من يستنجد بأحد أصحاب القبور .

ثم أخذ بعد هذا فى تفصيل على الكلام عن يستنجد بميت ولو كان نبيا ، فذكر أن من أتى الى قبر نبى أو صالح يسأله حاجته ويستنجد به ، فهذا « شرك صحيح يجب أن يستتاب صاحبه ، فإن تاب والا قتل . » وان قال أنا أسأله لكونه أقرب الى الله منى ليشفع لى فى هذه الأمور ، لأننى أتوسل الى الله به كما يتوسل الى السلطان بخواصه وأعواله ، فهذا من أفعال المشركين والنصارى ...

وان قلت : هذا اذا دعا الله أجاب دعاءه أعظم مما يجيبه اذا دعوته ، فهذا هو القسم الثانى ؛ وهو ألا تطلب منه الفعل ولا تدعوه ، ولكن تطلب منه أن يدعو لك كما تقول للحى : ادع لى ، وكما كان الصحابة رضوان الله عليهم يطلبون من النبى صلى الله عليه وآله وسلم الدعاء .

فهذا مشروع فى الحى ، وأما الميت من الأنبياء والصالحين وغيرهم فلم يشرع لنا أن نقول : ادع لنا ، ولا أسأل لنا ربك ، ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أمر به أحد من الأئمة ، ولا ورد فيه حديث ^(٢) .

بل الذى ثبت فى الصحيح أنهم لما أجذبوا فى زمن عمر ، رضى الله عنه ، استسقى بالعباس وقال : اللهم انا كنا اذا أجذبنا

(١) المجموع من الرسالة المذكورة ص ١٠٤ .

(٢) راجع هذا التفصيل ، ص ١٠٦ وما بعدها من المجموع المذكور .

تتوسل اليك بنينا فتسقيننا ، وانا تتوسل اليك بعم بنينا
فاسقنا ؛ فيسقون .

ولم يجيئوا الى قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فائلين :
يا رسول الله ، ادع الله لنا ، واستسق لنا ، ونحن نشتكى اليك
مما أصابنا ، ونحو ذلك ، لم يفعل ذلك أحد من الصحابة قط ،
بل هو بدعة ما أنزل الله بها من سلطان » ، الى آخر ما قال ^(١) .

العدل في المعاملة :

كل مؤمن بالله ورسوله ، محب لدينه ووطنه وأمته ، يعمل
بلا ريب على أن يقوم المجتمع الذي ينسب اليه على العدل ،
كما يعمل جهده لكفاح الظلم والظالمين ؛ وكان ابن تيمية من
رجال الدين القلائل — حاشا عصر الرسول والصحابة والتابعين
— الذي عملوا كل ما يستطيعون ليكون المجتمع مجتمعا عادلا
تقيا من الظلم وأعوانه ، وقد قدمنا له من ذلك شيئا كثيرا في
هذه الناحية ^(٢) .

وذكرنا من قبل أيضا بعض فتاويه الفقهية التي تحمل على
البعد عن ظلم المرء لنفسه بعدم طاعة الله ، وأخرى تحول بينه
وبين ظلم غيره ، أو المجتمع الذي يعيش فيه ؛ مثل عدم جواز
اعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله ، وتحريم قبول

(١) راجع هذا التفصيل ص ١٠٦ وما بعدها من المجموع المذكور .

(٢) راجع فيما تقدم من هذا الكتاب ص ١١ وما بعدها تحت عنوان : كفاحه

الظلم .

هدية من أحد ليشفع له في أمر لا يستحقه ، وعدم اجازة بيع
عصير العنب لمن يقصد الى جعله خمر^(١) .

ولكراهة الشيخ الامام للظلم ، واحساسه عاقبته البشعة
بصفة عامة ، سواء كان ظلما لفرد أو ظلما لجماعة ، نراه يقول في
أول رسالة الحسبة : « ان الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم
وخيمة ، وعاقبة العدل كريمة ، ولهذا يثروى أن الله ينصر الدولة
العادلة وان كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة وان كانت
مؤمنة » الى آخر ما قال .

ثم تناول بعد ذلك الكلام على واجبات المحتسب ، ومنها
أخذ الناس بأداء الأمانات ، وترك الخيانة والغش والتدليس
فيما يتعاملون فيه ، وتسعير عروض التجارة اذا لزم الأمر ،
وكذلك الزام أهل الحرف والصناعات بالعمل فيما يحتاجه
الناس^(٢) .

وذكر بعد هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعنى
بحسبة العمال على المستخرج والمصرف (ومن المعروف أن
للإمام أن يكل ذلك لغيره ممن يثق بهم) ، ويروى في هذا
حديثا جاء في الصحيحين ، وهو :

(١) مما تقدم ص ١٠٧ وما بعدها من مبحث فقهه في الباب الاول من القسم
الثاني .

(٢) راجع الرسالة المذكورة وهي ضمن مجموع الرسائل طبع الخانجي السابق
ذكره ص ٣٩ وما بعدها .

« ان النبي صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا من الأزد يقال له « اللثبيّة » على الصدقات ، فلما رجع حاسبه فقال : هذا لكم ، وهذا أهدي الىّ ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ما بال رجل نستعمله على العمل مما ولّانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي الىّ ، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى اليه أم لا !

والذي نفسي بيده لا نستعمل رجلا على العمل مما ولّانا الله فيفعل منه شيئا الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة ؛ ان كان بعيرا له رغاء ، وان كانت بقرة لها خوار ، وان كانت شاة تينعر ! ثم رفع يديه الى السماء وقال : اللهم هل بلغت ، اللهم هل بلغت ^(١) .

وأخيرا ، بعد أن ذكر الشيخ رحمه الله واجبات أخرى على الامام القيام بها بنفسه أو بمن يوليهم أمرها ، وذلك ضمانا للعدل وابعادا للظلم عن المجتمع ، تكلم عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن هذا قد لا يتم على ما ينبغي الا بالعقوبات الشرعية والمالية التي يعاقب بها الذين يخالفون عن أمر الله ورسوله ؛ وبذلك يسير المجتمع على الجادة ويخلص من الظلم والظالمين ^(٢) .

(١) رسالة الجسبية : ٤٥

(٢) المرجع نفسه ص ٥٦ وما بعدها .

٢ - في السياسة

(١) في الولايات

وجوب اتخاذ الامارة :

لابد للناس من الاجتماع والتعاون والتناصر ، لجلب المنافع ودفع المضار ، ولهذا يقال بحق : ان الانسان مدنى بالطبع ؛ فاذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها لما فيها من المصلحة ، وأخرى يناون عنها لما فيها من المفسدة ؛ ولا بد لهم من فاه عن هذه ، وأمر بتلك ؛ وهذا الأمر الناهى هو من يكون أميراً عليهم ، أو رئيساً أعلى اليه حكمهم وأمرهم .

وفى ذلك يقول الامام رحمه الله : « ويجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين الا بها ؛ فان بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ؛ حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم : « اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم » ...

فأوجب النبي صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر ، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ؛ ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعدل ، واقامة الحج ، والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ،

واقامة الحدود ، (وكل هذا وما اليه) لا يتم الا بالقوة والامارة » ، الى آخر ما قال ^(١) .

وهكذا ، يكون اقامة الحاكـم الأعلى للأمة أمرا ضروريا لخير المسلمين في الدنيا والأخرى ، ويكون العمل على توليته قربة يتقرب بها الى الله تعالى ، ويجب حينئذ حياطته بالنصح اذا لزم الأمر ، فان الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « الدين النصيحة ، الدين النصيحة » ، قالوا : لمن يا رسول الله ؟ قال : « لله ولكتابه ولرسوله ، ولأئمة المسلمين وعامتهم » .

اختيار الولاية :

ومن البدهى أن رئيس الدولة لا يستطيع أن يباشر كل أمر بنفسه ، فلا بد له ممن يعاونونه في ادارة شئون الأمة من الولاية والعمال الذين يقومون بما يكمل اليهم من الأعمال ، وحينئذ عليه أن يحسن اختيار هؤلاء ، وبمقدار حسن اختيارهم تكون الادارة سالحة ، وتسير الأمور على ما ينبغي ؛ لأنه يكون قد وضع كل أمر في يد من يحسنه ، وقام بالأمانة التي لديه خير قيام ، وفي هذا يقول ابن تيمية ^(٢) :

فيجب على وليّ الأمر أن يولّي على كل عمل من أعمال المسلمين أصـلح من يجده لذلك العمل ، قال النبي صلى الله عليه

(١) راجع السياسة الشرعية ، نشر دار الكتاب العربى بمصر سنة ١٩٥١ م

ص ١٧٢ - ١٧٣

(٢) السياسة الشرعية ص ٤ وما بعدها .

وسلم : « من ولى من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح منه ، فقد خان الله ورسوله » .

وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : من ولى من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين .

وليس له أن يقدم رجلا لأنه طلب الولاية ، أو لأنه سبق غيره في طلبها ، بل إن طلبه أخرى أن يكون سببا لمنعه ما طلب ؛ فقد جاء في الصحيحين أن قوما دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم فسألوه ولاية ، فقال : « اتأ لا نولى أمرنا هذا من طلبه » . وقال لعبد الرحمن بن سمرّة : « يا عبد الرحمن ، لا تسأل الامارة ؛ فانك إن أعطيتها من غير مسألة أعت عليها ، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها » .

وقد يعدل ولى الأمر فيتبع هدى الله ورسوله ، ويولى كل ولاية الأحق بها والأصلح لها ، وقد يجوز فيعدل عن الأحق الأصلح لضغن عليه في قلبه ، ويولى غير الأصلح لأنه من ذوى قرابته أو لصلة صداقة مثلا بينهما ، أو لرشوة أخذها منه ، أو لأى سبب آخر .

ولى الأمر هذا ، يكون مضيعا للأمانة التى بين يديه ، وخائنا لله ولرسوله وللمؤمنين ، وداخلا فيما نهى الله عنه بقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول ، وتخونوا أماناتكم ، وأنتم تعلمون » ^(١) .

(١) سورة الانفال : ٢٧

والحكم أمانة في يد وليّ الأمر ، وكذلك كل الولايات التي تتبعه ، وفي هذا يقول الشيخ الأكبر : « وقد دلّت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الولاية أمانة يجب أدائها ، في مواضع مثل ما تقدم ، ومثل قوله لأبي ذرّ رضي الله عنه في الامارة : « انها أمانة ، وانها يوم القيامة خزنى » وندامة ؛ الا من أخذها بحقها ، وأدّى الذي عليه فيها » رواه مسلم .

وروى البخارى في صحيحه ، عن أبى هريرة رضي الله عنه ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « اذا ضيّعت الأمانة فانتظر الساعة » قيل : يا رسول الله ، وما اضعفها ؟ قال : « اذا وسّد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة »^(١) .

مقياس الصلاحية :

ولكن كيف يعرف وليّ الأمر أن هذا هو الأصلح من غيره للولاية ؟ تلك حقا مشكلة يجب حلّها بوضع مقياس للصلاحية . وهنا نجد ابن تيمية يجرى على منهجه العام من الرجوع الى القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ وليس على وليّ الأمر الا أن يعمل جهده في الاختيار ، فالله يقول : « فاتّقوا الله ما استطعتم » ، كما يقول الرسول : « اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وبعد ذلك يلاحظ أن الولاية وكلاء عن الأمة وأجراء لها ،

(١) السياسة الشرعية ص ٩

ثم يقول : ان الولاية لها ركنان : القوة ، والأمانة كما قال تعالى : « أن خير من استأجرت القوى الأمين » ، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام : « ائتك اليوم لدينا مكين أمين » ، وقال تعالى في صفة جبريل : « انه لقول رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين ، مطاع ثم أمين »^(١) .

وهكذا يخلص لابن تيمية المقياس الذى يجب اتخاذه هاديا ومرشدا ، على أننا نتساءل : هل القوة فى كل عمل بمعنى واحد ، أو انها تختلف فى معناها باختلاف أنواع الأعمال ؟ ويجب عن ذلك بقوله بعد ما تقدم :

« القوة فى كل ولاية بحسبها ، فالقوة فى امارة الحرب ترجع الى شجاعة القلب ، والى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فان الحرب خدعة ، والى القدرة على أنواع القتال ... ونحو ذلك ، كما قال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « ارمثوا واركبوا ، وأن ترموا أحب الى من أن تركبوا ، ومن تعلّم الرمي ثم نسيه فليس منا » .

والقوة فى الحكم بين الناس ، ترجع الى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة ، والى القدرة على تنفيذ الأحكام . وبعد أن يبين الشيخ رحمه الله تعالى معنى القوة الذى يختلف باختلاف الولايات ، نراه يذكر أن اجتماع القوة والأمانة

(١) السياسة الشرعية ص ١٢

فى الناس قليل ، وهذا حق بلا ريب ، ولهذا كان سيدنا عمر بن الخطاب يقول : اللهم انى أشكو اليك جلد الفاجر (أى قوته وعظم احتماله) ، وعجز الثقة !

واذن ، ما العمل اذا كان ركنا الولاية هما كما عرفنا القوة والأمانة ؟ هنا نرى صاحب « السياسة الشرعية » يقول ما يحسن نقله بنصه :

« فالواجب فى كل ولاية الأصلح بحسبها ؛ فاذا تعيّن رجلان أحدهما أعظم أمانة ، والآخر أعظم قوة ، قدّم أنفعهما لتلك الولاية .

فيقدم فى ولاية الحروب القوى الشجاع ، وان كان فيه فجور فيها ، على الضعيف العاجز وان كان أميناً ؛ كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين فى الغزو ، أحدهما قوى فاجر والآخر صالح ضعيف ، مع أيّهما يتغزى ؟ فقال : أما الفاجر القوى فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين ؛ فيتغزى مع القوى الفاجر . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر »^(١) .

وضرب بعد هذا مثلاً لتولية القوى فى الحرب ، بتولية الرسول صلى الله عليه وسلم سيدنا خالد بن الوليد عليها ، وقوله فيه : « ان خالدا سيف الله على المشركين » ، مع أنه

(١) راجع ص ١٤ - ١٥

أحيانا كان يعمل ما ينكره عليه ، حتى انه مرة رفع يديه الى السماء وقال : « اللهم ابني أبرأ اليك مما فعل خالد » !

وذلك حين أرسله الى جذيمة فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة ، فوداهم النبي عليه الصلاة والسلام ؛ ومع هذا فما زال يقدمه في امارة الحرب ؛ لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره ، وقد كان منه ما كان بنوع تأويل .

واذا كان في الولاية للحروب تكون الحاجة فيها الى الجلد والقوة اشد واطهر وألزم ، فانه في ولايات أخرى تكون الأمانة الازم فيقدم صاحبها وان كان فيه ضعف . والأمانة ترجع — كما يذكر الامام — الى خصال ثلاث : خشية الله ، وآلا يشتري بآياته ثمنا قليلا ، ترك خشية الناس .

وهذه الخصال ، التي هي عند الله مناط الحكم على الناس وما يعملون ، جمعتهما هذه الآية : « فلا تخشَوْا الناس » ، واخشون ، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ؛ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (١) .

ومن الأعمال التي يقدم فيها الأمين لأن الحاجة فيها الى الأمانة أشد ، ولاية حفظ الأموال ونحوها ؛ وان كان استخراج الأموال ممن هي عليهم ، ثم حفظها كاملة لتنفق في مصالح الأمة ، لا بد فيه من قوة وأمانة . وحينئذ ، يولّى عليها عاملا قويا يستخرجها بقوته ، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته .

(١) سورة المائدة : ٤٤

« وهكذا في سائر الولايات اذا لم تتم المصلحة برجل واحد ،
جُمع بين عدد ؛ فلا بد من ترجيح الأصلح ، أو تعدد المولى
اذا لم تقع الكفاية بواحد »^(١).

واذا تركنا ولاية الحرب ثم ولاية أمور المال ، الى ولاية
القضاء ، نجد أن منصب القضاء يحتاج الى العلم بالأحكام
الشرعية ، والورع أو التقوى ، ثم الى الكفاية للقيام به . ولكن
ذلك كله لا يتوافر دائما فيمن يصح أن يكون منهم القضاة على
حد سواء ، فما العمل اذن ؟

يقول الشيخ في هذا : « ويقدم في ولاية القضاء الأعلم
الأورع الأكفا ؛ فان كان أحدهما أعلم والآخر أورع ، قدم
فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى الأورع ، وفيما يدق
حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعلم ...

ويقدم الأكفا ان كان القضاء يحتاج الى قوة واعانة
للقاضى أكثر من حاجته الى مزيد العلم والورع ؛ فان القاضى
المطلق يحتاج أن يكون عالما عادلا قادرا ، بل وكذلك كل وال
للمسلمين ؛ فأى صفة من هذه الصفات قصت ، ظهر الخلل
بسببه . والكفاءة اما بقهر ورهبة ، واما باحسان ورغبة ، وفي
الحقيقة لا بد منهما »^(٢).

(١) السياسة الشرعية ص ١٨

المقصود من الولايات :

ومما يسر لولي^١ لأمر معرفة الأصلح لولاية من الولايات ،
معرفة المقصود منها ليسندها الى الأقدار على تحقيق هذا
المقصود بالطرق المشروعة الحازمة التي تؤدي اليه ؛ فعلى الامام
تعريف تلك المقاصد ، وتعريف الوسائل الى تحقيقها ، وأن يختار
بعد ذلك لكل ولاية من الكثافة من يرى أنه القادر على
تحقيقها . . .

ومن الطبيعي أن تختلف مقاصد ولاية عن ولاية أخرى ،
ولكن هناك أمر يعتبر مقصودا عاما من كل الولايات مهما
اختلفت أنواعها ، وهو اقامة دين الله الذي به صلاح أمورنا في
الدنيا والأخرى ، ولهذا يقول الامام ابن تيمية :

« المقصود الواجب بالولايات اصلاح دين الخلق الذي اذا
فاتهم خسروا خسروا مينا ، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا ،
واصلاح ما لا يقوم الدين الا به من أمر دنياهم ؛ وهو نوعان :
قسم المال بين مستحقيه ، وعقوبات المعتدين ؛ فمن لم يعتد ،
أصلح له دينه ودنياه .

ولهذا كان عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، يقول : انما
بعثت عمالي اليكم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ،
ويقيموا بينكم دينكم ، ويقسموا بينكم فيثكم » الى آخر
ما قال^(١) .

(١) السياسة الشرعية ص ٢٢ .

(ب) فى الأموال

وجوب أدائها :

إذا كانت الولايات هى النوع الأول من الأمانات التى أمر الله بأدائها بقوله تعالى : « ان الله يأمركم أن تؤدثوا الأمانات إلى أهلها » ، فإن الأموال هى النوع الثانى منها ؛ فأداء الأمانات المالية أمر واجب بالكتاب والسنة على الولاة والرعية معا .

فعلى كل منهما — كما يذكر الشيخ الامام — أن يؤدى الى آخر ما يجب أدائه اليه ؛ فعلى ذى السلطان ونوابه فى العطاء أن يؤتوا كل ذى حق حقه ، وعلى جباة الأموال أن يؤدوا الى ذى السلطان ما يجب ايتاؤه اليه ، وكذلك على الرعية أداء ما يجب عليهم من الحقوق المالية .

وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه ، والا كانوا من جنس من قال الله فيهم : « ومنهم من يلمزك فى الصدقات ؛ فان أعنطوا منها رضثوا ، وان لم يعنطوا منها اذا هم يسخطون » ^(١) .

ولكن هل للرعية أن يدفعوا للسلطان ما يجب عليهم من الأموال وان كان ظالما ؟ يجيب الشيخ عن هذا بأنه ليس لهم أن يعتنعوا من ذلك ؛ فان الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بذلك

(١) السياسة الشرعية ص ٢٧ — ٢٨

حين ذكر جور الولاية ، فقال : « أدّوا اليهم الذى لهم ، فان الله سائلهم عما استرعاهم » .

ومع هذا ، فليس لولاية الأموال - كما يذكر الشيخ بعد ذلك - أن يقسموها حسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه ؛ فانما هم أمناء ونواب ووكلاء ، وليسوا ملائكا . وفى ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انى والله لا أعطى أحدا ولا أمنع أحدا ، وانما أنا قاسم أضع حيث أُمِرت » .

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا النهج النبوى ، فهذا رجل يقول لعمر بن الخطّاب : يا أمير المؤمنين ، لو وسّعت على نفسك فى النفقة من مال الله تعالى ؟ فيجيبه الفاروق بقوله : أتدرى مثلى ومثل هؤلاء ؟ انه كمثل قوم كانوا فى سفر ، فجمعوا مالا وسلموه الى واحد ينفقه عليهم ، فهل يحلّ لذلك الرجل أن يستأثر عنهم بشيء من أموالهم !

وحمل اليه ، رضى الله عنه ، مرّة مال عظيم من الخمس فقال : ان قوما أدّوا الأمانة فى هذا لأمناء ، فقال له بعض الحاضرين : انك أدّيت الأمانة الى الله تعالى فأدّوا اليك الأمانة ، ولورتعت رتّعوا !

الظلم من الولاية والرعية :

وبعد أن تناول أصناف الأموال السلطانية ، من الغنائم والصدقات والفقىء ، أخذ فى الكلام على الظلم الذى كثيرا

ما يقع من الولاة وانزعية ؛ أولئك يأخذون ما لا يحل ، وهؤلاء يمنعون ما يجب .

كما قد يتظالم الجند والفلاحون ، ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه . وكذلك العقوبات على أداء الأموال ؛ فانه قد يترك منها ما يباح أو يجب ، وقد يتفعل ما لا يحل .

والأصل العام الذي يرجع اليه حكم الله في ذلك كله ، هو أن من عليه مال يجب أن يؤديه لأنه حق واجب عليه متى كان قادرا على أدائه بالحبس أو الضرب اذا لزم الأمر .

ويستدل ابن تيمية لهذا بما جاء في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم : « مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ » ، وبما رواه أهل السنن من قوله : « لَيْتُ الْوَاجِدُ يَحُلُّ عَرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ » .

ولهذا كان من المتفق عليه أن كل من فعل محرما أو ترك واجبا استحق العقوبة ؛ فان لم تكن مقدرة بالشرع ، كان تعزيرا يجتهد فيه ولي الأمر . وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، وغيرهم من الفقهاء ، ولا أعلم فيه خلافا (١) .

هذا ، وقد عنى ابن تيمية بخاصة بما يأخذ القائمون على الأموال بغير حق من مال المسلمين ، وهو في ذلك يقول بأن لولي الأمر (لعله يريد : فعلى ولي الأمر) استخراجهم منهم ، ومن هذا الضرب الهدايا التي يأخذها الولاة والعمال بسبب العمل . قال أبو سعيد الخدري : هدايا العمال غلول ، وقال

(١) السياسة الشرعية ص ٤٤ - ٤٥

الرسول صلى الله عليه وسلم : « هدايا الأمراء غلول »^(١) .
وقد تقدم حديث « ابن التَّيْبَةِ » الذي كان عاملاً للصدقة
للرسول ، فلما قدم قال : هذا لكم وهذا أهديّ اليّ ، فقال
الرسول صلى الله عليه وسلم :
« ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولّانا الله فيقول
هذا لكم وهذا أهديّ اليّ ، فهلاًّ جلس في بيت أبيه أو بيت
أمه فينظر أيّ هديّ إليه أم لا » الى آخر الحديث .
ومن هذا الضرب أيضاً محاباة الولاية في المعاملة من المبايعه
والمؤاجرة والمضاربة والمساواة والمزارعة ؛ كل ذلك ونحوه مما
يعتبر من الهدايا التي لا يجوز أخذها ، وعلى وليّ الأمر منعها
والعقاب عليها ، كما يذكر ابن تيمية بحق .
« ولهذا ، شاطر عمر بن الخطاب رضى الله عنه من عماله من
كان له فضل دين ولا يتّهم بخيانة ، وانما شاطرهم لما كانوا
خصّثوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها ، وكان الأمر يقتضى
ذلك ؛ لأنه كان امام عدل يقسم بالسّوية »^(٢) .
واذا استردّ وليّ الأمر ما أخذ الولاية والعمال بغير حق من
الرعية ، كان عليه ردها الى أصحابها ان أمكن ، والا كان عليه
صرفها في المصالح العامة ؛ كسداد الثغور ، وثققة المقاتلة ،
ولحو هذا وذاك ، كما يقول جمهور العلماء ، وكما هو منقول
عن غير واحد من الصحابة رضى الله عنهم .

(١) السياسة الشرعية ص ٤٧

(٢) غلول : خيانة ، وكلمة العمال تشمل الحكام والولاية بصفة عامة

وجوه صرف الأموال :

ويجىء بعد ما تقدم الكلام على مصارف الأموال العامة التي تحصلها خزانة الدولة ، وفي هذا يذكر الشيخ الامام أن الواجب البدء في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين ؛ فالمقاتلة الذين هم أهل الثَّغْرَة والجهاد هم أحق الناس بالفيء ، فانه لا يحصل الا بهم ، وأما سائر الأموال العامة (أو السلطانية كما يقول) فلجميع المصالح وفاقا الا ما خُصَّ به نوع كالصدقات .

ومن المستحقين في هذه الأموال العامة أصحاب الولايات ؛ كالولاية ، والقضاة ، والسُّعَاة على المال جمعا وحفظا وقسمة ، ومنهم أيضا ذوو الحاجات الذين ليس لهم ما يكفيهم ، فعلى ولي الأمر أن يكفيهم شر العوذ والسؤال .

ومن الطريف أن نذكر أن الشيخ الامام تناول كلمة مأثورة لسيدنا عمر بن الخطاب ، وجعلها شبه دستور في مصارف تلك الأموال ، وهذه الكلمة هي :

« ليس أحد أحق بهذا المال (أى الذى جاء من الفسوح ، ومال الفيء ، ونحو ذلك) من أحد ؛ انما هو الرجل وسابقته (أى في الاسلام) ، والرجل وغناؤه ، والرجل وبلاؤه ، والرجل وحاجته »^(١) .

(١) رويت هذه الكلمة بعبارات مختلفة ، ولكن المعنى واحد .

ثم يقول بعد أن ذكر هذه الكلمة : « فجعلهم عمر أربعة أقسام :

الأول ، ذوو السوابق الذين بسابقتهم حصل المال .
الثاني ، من يتغنى عن المسلمين في جلب المنافع لهم ، كولاة الأمور والعلماء الذين يجلبون لهم منافع الدين والدنيا .

الثالث ، من يتبلى بلاء حسنا في دفع الضرر عنهم ، كالمجاهدين في سبيل الله من الأجناد ، والعيون ،...
والناصحين ونحوهم .

الرابع ، ذوو الحاجات .

فاذا عرفت أن العطاء يكون بحسب منفعة الرجل ، وبحسب حاجته في مال المصالح وفي الصدقات أيضا ، فما زاد على ذلك لا يستحقه الرجل الا كما يستحقه نظراؤه مثل أن يكون شريكا في غنيمة أو ميراث » (١) .

ثم تكلم بعد ذلك على بعض المصارف الأخرى ، مثل « المؤلفة قلوبهم » على الاسلام ، وتناول مسائل أخرى تتعلق بالأمور المالية ، ولا نرى ضرورة لتبثعه في هذه النواحي ، فلننتقل الى القسم الأخير من آرائه السياسية ان شاء الله تعالى .

(١) السياسة الشرعية ص ٥٢ - ٥٤

ج - في الحدود والحقوق

القسمها :

بعد أن انتهى الامام ابن تيمية من الأمانات التي أمر الله تعالى بأدائها بقوله : « ان الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات الى أهلها » ، شرع في بيان الحدود والحقوق ، التي أمر الله بالحكم بالعدل فيها بقوله في الآية نفسها : « واذا حكمتهم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ، وهذه الآية تسمى آية الأمراء كما يذكر ابن تيمية نفسه وغيره من المفسرين .

وهو يبدأ هذا القسم الأخير من رسالته في « السياسة الشرعية » بقوله : « الحكم بين الناس يكون في الحدود والحقوق وهما قسمان ؛ فالقسم الأول الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين ، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم ، ولكنهم محتاج اليها ، وتسمى حدود الله وحقوق الله » ^(١) .

وأما القسم الثاني ، فسيجيء الكلام عليه ، وهو كما يقول فيما بعد : الحدود والحقوق التي لأدمى معين .

القسم الأول واحكامه :

ومن أمثلة هذا القسم حد قطاع الطريق والسراق والزلاة

(١) نفس المرجع ص ٦٦

ونحوهم ، والحكم في الأموال العامة أو السلطانية كما يقول ،
والوقوف والوصايا التي ليست لمعيّن ؛ فهذه من أهم أمور
الولايات ، ولهذا قال على بن أبي طالب رضي الله عنه :

« لا بدّ للناس من امانة برّة كانت أو فاجرة ، قليل :
يا أمير المؤمنين ، هذه البرّة قد عرفناها فما بال الفاجرة ؟
فقال : يقام بها الحدود ، وتأمين بها السبل ، ويجاهد بها
العدو ، ويتقسم بها الفىء ».

ومن أحكام هذا النوع من الحدود والحقوق ، أنه — كما
يذكر الشيخ رحمه الله — يجب على الولاة البحث عنه ، واقامته
من غير دعوى أحد به . وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى
أحد به ، وإن كان الفقهاء قد اختلفوا في قطع يد السارق هل
يفتقر الى مطالبة المسروق بماله على قولين ... وقد اشترط بعضهم
المطالبة بالمال لثلاث يكون للسارق فيه شبهة^(١).

وكذلك يجب اقامة هذا النوع من الحدود على الناس كافة ،
بلا فرق بين شريف ووضيع ، أو قوى وضعيف ، ولا تحلّ
الشفاعة فيه ، ولا يجوز تعطيله بشفاعة أو غيرها ، فإن خطره
كبير على المجتمع كله .

ومن عطل اقامته لذلك ونحوه ، وهو قادر على اقامته ، كان
حريراً بلعنة الله وملائكته والناس جميعاً ، وكان ممن اشترى
بآيات الله ثمناً قليلاً ، ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً ؛ كما
يذكر ابن تيمية .

(١) السياسة الشرعية ص ١٧

جاء في الصحيحين عن السيدة عائشة رضى الله عنها ، أن قريشا أهمتهم شأن المخزومية التي سرقت فقالوا : من يكلم فيها رسول الله ؟ فقالوا : ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد ؛ فلما ذهب إليه قال له الرسول صلى الله عليه وسلم :

« يا أسامة ، أتشفع في حدة من حدود الله ؟ إنما هلك بنو إسرائيل أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ؛ والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » .

على أنه لا بأس في الشفاعة قبل أن يصل الأمر الى السلطان أو من له القضاء ، والا كانت حراما واثما كبيرا ، وفي هذا روى الامام مالك في كتابه « الموطأ » أن جماعة أمسكوا لصا ليرفعوه الى عثمان رضى الله عنه ، فتلقاهم الزبير فشفع فيه فقالوا : اذا رفع الى عثمان فاشفع فيه عنده ، فقال : اذا بلغت الحدود السلطان فلعن الله الشافع والمشفع ؛ يعنى الذى يقبل الشفاعة (١) .

ومن أحكام هذا القسم أيضا ، أنه لا يقبل تنازل المجنى عليه اذا وصل الى ولي الأمر أو القاضى ، فيجب اقامة الحد رغم تنازله . ولهذا يذكر ابن تيمية بعد ذلك أن صفوان بن أمية كان نائما على رداء له في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فجاء لص فسرقه ، فأخذه به النبى فأمر بقطع يده ، فقال صفوان :

(١) السياسة الشرعية ص ٦٩ .

أعلى ردائي تقطع يده ؟ أنا أهبطه له ، فقال الرسول : « فهلا »
قبل أن تأتيني به » ! ثم قطع يده .

يعنى صلى الله عليه وسلم — كما يذكر ابن تيمية — أنك
لو عفوت عنه قبل أن تأتيني به لكان ، فأما بعد أن رُفِعَ الى
فلا يجوز تعطيل الحد لا بعفو ولا بشفاعة ولا بهبة ولا بغير
ذلك .

وهذا حق بلا ريب ، وبه يسان المجتمع عن كثير من الشرور
والآفات ؛ فإن كثيرا من أمور الناس والمجتمعات يرجع الى
تعطيل اقامة حدود الله وحقوقه بسبب الجاه أو ما يبذل من مال ،
أو الشفاعة التي لا تحل يتقدم بها بعض الناس .

القسم الثانى واحكامه :

وبعد أن ذكر ابن تيمية عقوبة المحاررين وقطاع الطريق ،
وحد السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف ، وغير ذلك من
المعاصى التي ليس فيها حد مقدّر^(١) ، شرع فى الكلام على هذا
القسم الثانى من الحدود والحقوق وهى التي تكون لانسان
معين .

وقد تناول فى هذا القسم أحكام الاعتداء على النفوس
بالقتل ، وعلى الأعضاء والجسم بالجراح ، وعلى الأعراض ،
وغیر هذا كله مما فيه تعدة على شخص بعينه^(٢) .

(١) راجع السياسة الشرعية ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) المرجع نفسه ص ١٥٢ وما بعدها .

ونحن لا نرى ضرورة للتعرض لذلك كله ، فان الأمر هنا أكثر شبهاً بالفقه العام منه بأحكام السياسة الشرعية بصفة خاصة ، ولكن نرى من الخير أن نشير الى أنه تناول حدّ القذف في كلا القسمين من الحدود والحقوق ، وذلك لأنه حق الله وحق الآدمي معا .

وهو يقول بصدده : « وهذا الحد يستحقه المقذوف فلا يستوفى الا بطلبه باتفاق الفقهاء ، فان عفا عنه سقط عند الجمهور لأن المذهب فيه حق الآدمي كالقصاص والأموال . وقيل لا يسقط تغليباً لحق الله ، لعدم المماثلة (أى بينه وبين القصاص والأموال) ، كسائر الحدود » ، الى آخر ما قال ^(١) .



هذا ، واذا كان من الواجب اقامة دولة واتخاذ أمير أعلى لها كما عرفنا فيما تقدم ، فان للحقوق التى من هذا القسم الثانى والأخير حق المشاورة ، فان ولى الأمر لا يستغنى عنها ، وأمر الله نبيه بها بقوله تعالى : « وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمتم فتوكل على الله » .

وروى أبو هريرة رضى الله عنه — كما يذكر ابن تيمية رحمه الله أنه « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

واذا استشار ولى الأمر أهل الرأى فى أمر من الأمور ،

(١) السياسة الشرعية ص ١٦٤ .

« فان بيّن له بعضهم ما يجب اتّباعه ، من كتاب الله أو سنة
رسوله أو اجماع المسلمين فعليه اتّباع ذلك ، ولا طاعة لأحد في
خلاف ذلك وان كان عظيما في الدين والدنيا ؛ قال الله تعالى :
« يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي
الأمر منكم » .

وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء ، وهم الذين اذا
صلحوا صلح الناس ؛ فعلى كل منهما أن يتحرّى ما يقوله
ويفعله طاعة لله ورسوله ، واتّباع كتاب الله ؛ ^(١) ففي ذلك
خير الدنيا والآخرة معا للأفراد والجماعات والأمة كلها .

(١) السياسة الشرعية ص ١٢٠ .

خاتمة البحث

والآن ، بعد هذا المطاف الشاق الطويل ، والذي كانت نتيجته هذا البحث الذي يسعدنا اليوم التقدم به لطالبي الحق كل الحق لذاته ، ومريدى القدوة الطيبة من امام تجرد للحق والعلم والجهاد في سبيل الله ، نشير في هذه الخاتمة الى هذه الأمور :

(١) ان رأى الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى في علوم المنطق والكلام والفلسفة معروف واضح ، فهو لا يرضاها ولا يرضى عنها ، ولذلك لم نر ضرورة أن نطيل البحث بالكلام عنها في باب أو فصل خاص .

وبخاصة وقد تعرضنا لها في مواضع كثيرة في أثناء البحث ، ولا سيما عند بحثنا الحياة العقلية والعلمية في عصره^(١) ، وكذلك عند الكلام على خصومه ومحنته ووفاته^(٢) .

(ب) ثبت لنا ان ابن تيمية هو امام من أئمة المسلمين بلا ريب ، فقد كان صاحب اللواء في كل علم من العلوم الاسلامية التى برع فيها ونبع ، وكان اليه المرجع فى المشكلات التى رفعت اليه وأفتى فيها حتى بلغت فتاويه المجلدات العديدة الضخمة ، والتى لا يزال الفقهاء فى شديد الحاجة اليها والافادة منها .

(١) راجع ما تقدم ص ٢٢ وما بعدها .

(٢) ما تقدم ص ٤٣ وما بعدها .

(ج) ومع ذلك كله ، فقد كان له خصوم كثير رموه بما أعاده الله من الضلال ، « كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، ان يقولون إلا كذبا » ! ولكنه داء الحسد والحقد بين العلماء المتنافسين المتعاصرين .

على أن الشيخ الامام وان ناله كثير من الأذى في ذات الله والحق ، فقد كان راضيا كل الرضى بما حصل له من هؤلاء الخصوم والأعداء ؛ ولعله كان يتمثل في هذه الناحية بقول الشاعر العربي المؤمن الذي عاش في حياة الرسول ، وهو خُضَيْب بن عديّ الذي قال يوم الريع :

ولست أبالي حين أقتل مسلما
على أي جنب كان في الله مصرعي

(د) والى جانب أولئك الخصوم كان أنصاره لا يحصون كثرة ؛ هؤلاء الأنصار والتلاميذ المخلصون ، وعلى رأسهم الامام ابن قيم الجوزية ، هم الذين حملوا علمه وبشوه في كل مكان ، حتى صار ذخرا صالحا لجميع المتفقيين والعلماء الباحثين .

ولكننا مع هذا كله ، نرى من الواجب على القادرين من المسلمين أن يعنوا عناية جادة بتحقيق كتب الامام مجدد الاسلام في عصره تحقيقا علميا بكل معنى الكلمة ، ثم نشرها بين الناس ليعمّ النفع بها الى يوم الدين .



رحم الله شيخ الاسلام ابن تيمية ، ورضى عنه وأرضاه ،
وجعله في جنة الخلد مع الذين أنعم الله عليهم ، من النبيين
والصدّيقين والشهداء والصالحين ، وحَسُنَ أولئك رفيقا .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، ونسأله العون
والتوفيق والسداد في كل حال .

فهرست الموضوعات

صفحة	صفحة
	افتتاح ٣
	القسم الأول
	الباب الأول - عصر ابن تيمية ٧
	١ - الناحية السياسية :
	تمهيد ٨
	ظهور التتار ١١
	سقوط بغداد واثره ١٤
	ظهور الفرنج ٢٠
	٢ - الناحية الاجتماعية ٢٥
	اجناس وطبقات ٢٥
	جهات التقاضى واحكامه ٣٣
	اديان ومذاهب ٣٨
	الحاد وانحلال خلقى ٤٢
	٣ - الناحية العقلية
	والعملية :
	٤٥
	ملايح وسمات ٤٦
	مراكز العلم فى هذا
	العصر ٥٢
	هذه العلوم واثرها ٦٠
	الباب الثانى - حياة ابن تيمية ٦٥
	١ - أسرته ٦٦
	نشأته ودراساته ٦٨
	مكاته العلمية والدينية ٧٤
٢ - جهاده التتار وكفاحه	
الظلم والمنكرات : ٧٧	
المؤمن الصادق القوى ٧٧	
المدافع عن الدين والوطن ٧٩	
مواقف مجيدة ٨٠	
اثره فى هذا الجهاد ٨٥	
كفاحه الظلم ٨٧	
٣ - خصومه ومحتته	
ووفاته : ٩٢	
خصومه ٩٢	
مواقف ومحن ٩٥	
وفاته ١١٠	
بعض رثائه ١١٣	
تراثه العلمى ١١٦	
الباب الثالث - منهج	
وتطبيقات ١٢١	
١ - المنهج ١٢١	
الاعتماد على الكتاب	
والسنة ١٢٢	
اعتماده على العقل فى	
مجاله ١٢٧	
عدم التعصب والجمود ١٣٥	
٣ - تطبيقات : ١٣٩	
فى التفسير ١٣٩	

صفحة

- ١ - تفسير سورة الأعلى ٢٥٤
٢ - تفسير سورة الفلق ٢٦٤
٣ - تفسير سورة الناس ٢٧٣

الباب الثالث - في الاجتماع

- والسياسة ٢٨٣
١ - في الاجتماع : ٢٨٤
اخلاص الدين لله ٢٨٤
العدل في المعاملة ٢٨٨
٢ - في السياسة :
(أ) في الولايات :
وجوب اتخاذ الامارة ٢٩١
اختيار الولاة ٢٩٢
مقياس الصلاحية ٢٩٤
(ب) في الاموال :
وجوب ادائها ٣٠٠
وجوب صرفها ٣٠٤
(ج) في الحدود والحقوق :
اقسامها ٣٠٦
القسم الاول واحكامه ٣٠٦
القسم الثاني واحكامه ٣٠٩
خاتمة البحث ٣١٢

صفحة

- ١٤٩ في علم الكلام
١٥٦ في الفقه وأصوله

القسم الثاني

- آراؤه في الدين والحياة ١٦٥
الباب الاول - في الفقه وأصوله ١٦٧
١ - اصول الفقه ١٦٨
الكتاب والسنة ١٧٠
الاجماع ١٧٤
القياس ١٧٩
عقود جاءت على خلاف
القياس ١٩٢
السلم ١٩٣
الاجارة ١٩٧
المضاربة والمزارعة ٢٠١
مسألة المصراة ٢٠٥
الاستصحاب ٢٠٧
المصالح المرسلة ٢١١
٢ - فقهه : نظرة عامة ٢٢٤
انواع آرائه ٢٢٥
نماذج من اختياراته ٢٢٧
من مفرداته وغرائبه ٢٣٤
من دراساته المقارنة ٢٣٧

أعلام العرب

مكتبة الثقافة الحية التي تساهم في اشتراكية الثقافة
بقروش زهيدة - تصدر شهرية عن إدارة الثقافة بوزارة
الثقافة والإرشاد القومي - للتعريف بنوابع المفكرين
من أعلام العرب . . .

وتطلب من :

- ١ - مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي
- ٢ - مكاتب شركة توزيع الاخبار بالقطر المصري
- ٣ - وكلاء الشركة القومية في جميع البلاد العربية
- ٤ - مكتبة المثني ببغداد

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي الجيزة

أعلام العكرب
الكتاب المتأدم

مكاوية
زعيم السياسة الأول

بمعلم
إبراهيم الإبيارى

بمعلم فى ٧ يونيو ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل مصطفى الفجالة
الطبعة ٥ قروش

دار مصر للطباعة

سلام العرب



معاوية

بمقدم

إبراهيم الأبياري

الطبعة الأولى: ١٩٨٥
الطبعة الثانية: ١٩٨٥
الطبعة الثالثة: ١٩٨٥

أعلام العرب

بمضى عمرو بن شعيب

٦

مُعَاوِيَةُ

الرجل الذي أنشأ دولة

بقلم

إبراهيم الإبياري

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مركز تبن مصر

٢ شارع كامل صوفى (الجمالية)

تليفون ٥٨٩٢٠ - ٧٥١٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- ١ -

ان الحديث عن معاوية لن يبدأ بمعاوية ، بل لابد أن يسبق الحديث عنه حديث " آخر يمتد الى الماضى شيئاً ما ، ينتظم ما كان له أثر في حياة معاوية ، وما لم تستطع حياة معاوية أن تخلص منه ، أو أن تمضى غير متأثرة به .

وليست حياة الكثرة من الناس مثل حياة معاوية ، وليست حياة معاوية مثل حياة الكثرة من الناس ، فقد تدخل هذه الكثرة من الناس الحياة بحاضرها ليس عليها من تبعات الماضى الا القليل أو دون هذا القليل ، لهذا كان حسب هذه الكثرة أن يذكّر ما كان لها دون أن يذكّر الا القليل مما كان عن ماضيها .

ولكن معاوية دخل الحياة وعليه تبعات الماضى كله ، فعاش بهذه التبعات ولم يستطع أن يمضى في حياته بعيداً عن هذه التبعات .

من أجل ذلك خالفت حياة معاوية حياة الكثرة من الناس ، ومن أجل هذا خالفت سيرة معاوية سيرة الكثرة من الناس ،

ومن أجل هذا كان لابد من أن يسبق الكلام عن معاوية كلام
عن السلف ، كلام يمتد الى هذه التبعات منذ كانت هذه التبعات .
وهذا الكلام وان بدا عن غير معاوية فهو عن معاوية ،
فكلام " هذا مكانه من حياة معاوية ليس من الانصاف أن تخلو
منه سيرة معاوية ، وليس من المنطق في شيء أن يشاق حديث
معاوية الذي كان نتيجة " ، دون أن يسبقه حديث أسلاف ، له
كان حديثهم مقدمة لهذه النتيجة .



فالتاريخ لمعاوية اذن سوف ينتظم هذين الشيئين : ما سبق
معاوية وما عاصر معاوية ، كما سوف ينتظم بعد هذين شيئا
ثالثا هو أثر معاوية فيما بعده ، فلقد اجتمعت لمعاوية من ماضيه
أسباب هيئاً بها لحاضره وأمداً بها مستقبله ، فلولاً معاوية
ما ذكر لهذا البيت الأموى ماض ولا امتد له مستقبل .

من أجل ذلك كان معاوية عظيماً من العظماء ، ومن أجل
ذلك كان معاوية رجلاً من الرجال الذين عرفهم التاريخ ، وكانت
سيرته من السير التي يجب أن يعرفها الناس .

قديماً كان أمر مكة ، وأمر البيت بها - فيما يقال - الى جِثْرهم ، وليّ ذلك منهم أول ما وليّ مِثْضاض بن عمرو الجِثْرهمى .

وما خلاص أمر مكة ، ولا أمر البيت بها لجِثْرهم عفوا ، ولكن كانت دون ذلك حروب . يحكون أن جرهم حين ظعنت من اليمن ونزلت مكة ، ظعنت معها قَطُوراء ونزلت معها مكة ، نزلت جِثْرهم وعليها مِثْضاض بن عمرو من مكة أعلاها ، بعد أن غلبت عليه أهله ، ونزلت قَطُوراء وعليها السَّمِيدَع من مكة أسفلها ، بعد أن غلبت عليه أهله ، وكانت تجمع بين القبيلتين عُمومة .

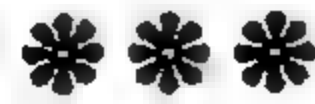
وأخذ مِثْضاض يعشُر من دخل مكة من أعلاها ، كما أخذ السَّمِيدَع يعشُر من دخل مكة من أسفلها ، لا يدخل واحد منهما على صاحبه .

ولكن سرعان ما أفسدت الحياة بين الحيّين فاذا هما قد بقى بعضهم على بعض ، واذا هما على حرب تخرج منها جِثْرهم ظافرة ، ويخرج منها مِثْضاض سيّداً على مكة كلها ، له أمرها وأمر البيت .



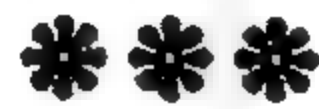
وكما أفسدت الحياة ما بين جرهم وقطوزاء أفسدت جرهم
الحياة على نفسها ، فاذا جرهم بعد عيشة عادلة منصفة ، تبني
وتستحل حرم مكة ، وتظلم من دخلها من غير أهلها ، وتأكل
مال الكعبة الذي يهدى إليها .

عندها تنكر لجرهم بنو بكر الكنانيون ، وبنو غبشان
الخزاعيون ، واذا هم معاً حرب على جرهم ، واذا جرهم كما
دخلت مكة تخرج منها الى اليمن ، واذا مكة خالصة لأهلها .
وكانت خزاعة أقوى فوليت البيت دون بنى بكر ، ولية منهم
عمرو بن الحارث الغبشاني ، وقرش اذ ذاك جماعات متقطعة
وبيوتات متفرقة تعيش في كنف قومهم بنى كنانة .
وتوارث الخزاعيون البيت ، يرثه كابر عن كابر ، حتى آل
أمره الى حليل بن حنشيبة بن سكلول بن كعب بن عمرو
الخزاعي .



ويخطب قصي بن كلاب الى حليل ابنته حبشي ، ويرغب
حليل في قصي فيزوجه ابنته ، وتلد حبشي لقصي : عبد الدار ،
وعبد مناف ، وعبد العززي ، وعبدأ .
وما ان كثر ولد قصي وكثر ماله وعظم شرفه حتى هلك
حليل ، عندها رأى قصي أنه أولى بالكعبة وبأمر مكة من
خزاعة وبنى بكر ، وسعى سعيه فجمع اليه القرشيين وتقرأ
غيرهم من بنى كنانة ، فاذا هو بهم قوة ، واذا هو بهذه القوة
يخرج خزاعة وبنى بكر من مكة .

وولى قصى البيت وأمر مكة ، وكانت اليه الحِجَابَة ^(١) ،
 والسقاية ^(٢) ، والرفادة ^(٣) ، والندوة ^(٤) ، واللواء ^(٥) .
 وهكذا حاز قصى شرف مكة كله ، وقطعها رباعاً بين
 قومه ، وأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة . فسمته
 قريش مجمّعا ، لما جمع من أمرها ، وتيمّنت بأمره ، فما تنكح
 امرأة ، ولا يتزوج رجل من قريش ، ولا يتشاورون في أمر نزل
 بهم ، ولا يعقدون لواءاً لحرب قوم من غيرهم ، إلا في داره ،
 وما تدّرع ^(٦) جارية من قريش إذا بلغت أن تدّرع إلا في
 داره ، يشق عليها درعها ثم يدرعها ثم ينطلق بها الى أهلها .
 فكان أمره في قومه من قريش في حياته ومن بعد موته
 كالدين المستبَع لا يعمل بغيره .



ويكبر قصى ويرقّ عظمه . وكان أولاده كلهم قد شرّفوا ،
 غير عبد الدار ، وكان يكرهه ، فعزّ أمره على أبيه وأراد أن

-
- (١) الحِجَابَة : أن تكون مفاتيح البيت عنده فلا يدخله أحد إلا بإذنه .
 (٢) السقاية : يعنى سقاية زمزم ، وكانوا يصنعون بها شراباً في موسم الحج
 ممزوجاً بعسل أو لبن .
 (٣) الرفادة : الطعام الذى كان يجمع لاهل الموسم كل عام .
 (٤) الندوة : الاجتماع للمشورة والرأى ، وكانت الدار التى انغلها قصى
 لذلك تسمى : دار الندوة . وقد صارت هذه الدار الى حكيم بن حزام بن خويلد
 ابن أسد بن عبد العزى بن قصى ، فباعها في الاسلام بمائة ألف درهم ، وذلك في
 زمن معاوية .
 (٥) اللواء : يعنى في الحرب ، لانه كان لا يعمله إلا قوم مخصوصون .
 (٦) تدّرع : طين الدرع ، وهو القميص .

يرفع منه ، فأعطاه ما بيده من الحجابة والسقاية والرفادة ،
وجعل دار الندوة له . وكان قصي لا يخالف عن أمره ، ولا يترد
عليه شيء صنع .

ويهلك قصي وتمضي الأيام ، فإذا بنو عبد مناف بن قصي -
عبد شمس وهاشم والمطلب ونوفل - يتفلسون على بني
عبد الدار ما بأيديهم من الحجابة واللواء والسقاية والرفادة
ويرون أنهم أولى بذلك منهم .

وتتفرق كلمة قريش ، طائفة تنحاز الى بني عبد مناف ،
يرون أنهم أحق به من بني عبد الدار ، لمكانهم من قومهم ،
وطائفة تنحاز الى بني عبد الدار ، ترى أنه لا يترزع منهم ما كان
قصي جعله اليهم .

وأوشك القوم أن يثيروها بينهم حرباً ، ولكنهم تداعوا
الى الصلح على أن يعطوا بني عبد مناف السقاية والرفادة ،
وأن تبقى الحجابة واللواء والندوة في بني عبد الدار . ففعلوا
وتحاجز الناس عن الحرب .

فولى السقاية والرفادة هاشم بن عبد مناف دون أخويه :
عبد شمس والمطلب ، فلز بها على عبد شمس ، وهو عبد له في
السن ، وفاز بها على المطلب ، لأن المطلب كان أصغر منه .
وهلك هاشم بن عبد مناف ، فولى السقاية والرفادة من

بعده ابنه شيبه بن هاشم ، واسمه عبد المطلب ^(١) ، وهكذا
استأثر بنو هاشم بأمر مكة والبيت دون بنى عبد شمس .

— ٣ —

لقد ولد هاشم وعبد شمس فى بطن ، ولدتهما لعبد مناف
زوجته عاتكة موصولة عقب أحدهما بعقب الآخر . وما أن
فصل بين العقبين طيب الحى بمضعه حتى كان دم . وما أن
كان دم حتى تطير بذلك الأبوان ، فقد أنذرهما العرافون
والكهّان بما سوف يكون بين ابنيهما وأعقابهما من دماء تراق .

وشبه الصغيران : هاشم وعبد شمس ، تزيد الأيام فى
جاء هاشم وتحط من قدر عبد شمس ، حتى إذا ما استوى
هاشم رجلا ، وكانت تلك الفتنة بين قريش ، التى انحاز فيها نفر
الى بنى عبد الدار وانحاز فيها نفر الى بنى عبد مناف ، والتى
انتهت بأن يأخذ بنو عبد مناف شيئا ، وبأن يبقى فى بنى
عبد الدار شيء ، كان اجماع قريش على أن يلقى هاشم السقاية
والرفادة دون عبد شمس ودون المطلب ودون نوفل .

أما أن ينفرد بهذا هاشم دون المطلب ودون نوفل ، فقد
كان يكبرهما ، ولا خير عليهما من ذلك ، وأما أن ينفرد بهذا
دون عبد شمس ، وهو توأم له ، فذلك هو الضير .

(١) ولد شيبه بالمدينة فخرج المطلب لأخضاره بعد وفاة أبيه ، وأردفه خلفه
ودخل به مكة فسموه : عبد المطلب .

ولكن هاشمياً كان مؤسراً وكان عبد شمس متقلاً ، وكان
عبد شمس رجلاً أسفاراً ، وكان هاشم مقيماً ، وكان هاشم
ذا جاه ، وكان عبد شمس يفقد هذا الجاه ، لهذا أثره قومه
دون عبد شمس .

وما نظن أن ما أصاب هاشم من يسار وما نال من جاه ، ثم
إيثاره آخر الأمر بما أوثر به ، ما نظن هذا كله صادف نفساً
راضية من عبد شمس ..

وكان يسيراً ألا يحقد عبد شمس على أخيه هاشم غناه ،
وكان يسيراً على عبد شمس ألا يحقد على أخيه هاشم جاهه ،
فهذا وذاك كسب ان لم ينكه عبد شمس حيناً فقد يناله حيناً
آخر ، ولكن غير يسير على عبد شمس ألا يحقد على أخيه
هاشم ما أثره به قومه فأفردوه بالرياسة دونه وجعلوه عليه
وعليهم ملكاً .

ويموت هاشم فلا ترد الأمور إلى أخيه عبد شمس ، بل
يتلقفها عبد المطلب بن هاشم .

ويموت عبد شمس ويخلفه ابنه أمية ، ليرى الجاه الذي
حرمه أبوه فنغص عليه حياته ، في يد عبد المطلب بن هاشم ،
فينغص عليه هو الآخر حياته .

ويلي عبد المطلب أمر قریش فلا ينى جاهداً في أن يضيف
إلى الشرف الموروث شرفاً مكسوباً ، يطعم الطعام فيرتضيه
الناس ويحبونه ، ويحفر الله زمزم يديه فيعلو صيته ، ويسوق
أبنة جيوشه لهدم الكعبة ويخرج إليه عبد المطلب يكلّمه

فيما جاء له ، ويتليث الناس قیرون جيوش أبرهة قد حصدها
الموت بتدبير السماء ، فيعتدون عبد المطلب ميمونا ويزدادون
له حبا وبه تعلقا .

وهكذا كتب لهذا البيت الهاشمي أن يمضي قدما غير
متخلف ، كما كتب لهذا البيت العبشمي أن يتخلف ، وباتت
قلوب العبسميين على حقد ينمو مع الزمن ، وقلوب الهاشميين
على حذر تزيد فيه الاحن .

وما ان بعث الله نبيه محمدا من هذا الفرع النابه - فرع
« هاشم » - حتى كان لهذا البيت الهاشمي جاه أبعد وعز
أمكن ، وحتى انضاف الى هم بني عبد شمس هم آخر فعادوا
محمدا فيمن عادوا وهم يريدون أن يعادوا بني هاشم ، وكفروا
بمحمد فيمن كفروا به ، وهم يريدون أن يكفروا ببني هاشم .

لا يدفع هذا أن تقرأ من بني أمية آمنوا بمحمد ، وكانوا
على رأس المهاجرين الى الحبشة ، فما تشكر أن ثمة نفوسا صفت
لم تعش على هذا الخلاف الجاهلي ، ولكننا لا نستطيع أن تشكر
أن ثمة نفوسا لم تصف وبقيت على هذا الخلاف الجاهلي ، وكانت
هي التي امتد بها هذا الخلاف ، ثم انتهى بها هذا الخلاف الى
أن تؤسس به دولة حملت اسمهم ولم تستطع أن تتجرد عنه .

ويروق لي أن أتركك لأبي جهل بن هاشم يصور لك ذلك
بلسانه لتعرف كيف خالف العرب على محمد ومنهم الأمويون ،
وأنهم لم يتكروا لدين وانما تنكروا لسيادة خافوا أن يعلوهم
بها الهاشميون .

يحكى ابن هشام عن ابن اسحق أن أبا سفيان وأبا جهل والأخنس بن شريق خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو يصلى من الليل فى بيته ، فباتوا يستمعون له حتى اذا طلع الفجر تفرقوا ، فجمعهم الطريق فتلاوموا ، وقال بعضهم لبعض : لا تعودوا ، لو رأيكم بعض سفهائكم لأوقعتم فى أنفسهم شيئا ، ثم انصرفوا حتى اذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم الى مجلسه ، فباتوا يستمعون له حتى اذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق . فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة ، ثم انصرفوا حتى اذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه ، فباتوا يستمعون له . حتى اذا دخل الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق ، فقال بعضهم لبعض : لا نبرح حتى تتعاهد ألا نعود . فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا .

فلما أصبح الأخنس ، أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان فى بيته ، فقال : أخبرنى يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ فقال : والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : وأنا الذى حلفت به كذلك . ثم خرج الأخنس من عنده حتى أتى أبا جهل فقال : يا أبا الحكم ، ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ فقال : ماذا سمعت ؟ تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا ، وحملوا فحملنا ، وأعطوا فأعطينا ، حتى اذا ما تجادينا - جشونا - على الركب وكنا كفرسى رهان ، قالوا منا نبى يأتيه الوحي من السماء . فمتى

تدرك مثل هذه والله لا تؤمن به أبداً ولا تصدقه .

وهكذا يصور لك أبو جهل خلاف المخالفين على محمد من غير الأمويين ، فما بالك بالأمويين ، وكانوا أندادا للهاشميين وأقرب للرياسة من غيرهم .

ولقد صورها لنا أبو سفيان صريحة في هذا الذي يرويه البلاذري ، وهو ينقل عن المدائني . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعكرمة بن أبي جهل : أقاتلتني وأنت تعلم أني رسول الله ؟ قال : لا . وقال لأبي سفيان مثل ذلك . فقال : علمت أنك صدوق لا تكذب وإنما قاتلناك لأنك تعلم حالي في قريش وجئت أمراً لا يبقى معه شرف فقاتلناك حمية وكراهة أن يذهب شرفي .

وهكذا أفصح أبو سفيان عما في نفسه وعما في نفس قومه . مما يحمله ويحملونه لهذا البيت الهاشمي ، وما أنسيه أبو سفيان وما أنسيه قومه حين أسلموا ، ولكنه اختفى شيئاً ليظهر بعد شيئاً آخر .

— ٤ —

ولكن هذا البيت العنشمي كان بالقياس الى قومه عزيزاً ، فحين حفر هاشم أخو عبد شمس بئر « بذر » في مكة ليستقي منها الحجيج والناس قال يفتخر :

انبطت بذر بماء قتلاس جعلت ماءها بلاغا للناس

حفر عبد شمس بئر « الطوى » ليستقى منها الحبيب
والناس ، وقالت سبيعة ابنته تفتخر :

ان الطوى اذا ذكرت ماءها
صوب السحاب عذوبة وصفاء

ومن بعد عبد شمس حفر ابنه أمية بئرا وأسمها « الحفر » ،
ولكنه لم يجعلها للناس ولا للحجاج ، بل جعلها لنفسه خالصة ،
ليُبدل بجاهه .

وحين كانت حرب الفجار بين كنانة وبين قيس عيلان كان
قائد كنانة : حرب بن أمية بن عبد شمس ، وكان رسول الله —
صلى الله عليه وسلم — عندها ابن أربع عشرة سنة ، وكان ينبل
فيها على أعمامه ، أى يرد عليهم نبل عدوهم اذا رموهم .

وكما كان حرب قائد كنانة ومن والاهم من قریش في حرب
الفجار ، كان كذلك قائد بنى أمية ومن مالاهم في يوم عكاظ .
وفي حرب وأخيه أبى عمرو يقول الشاعر :

اما سألت عن أهل مكة ماجدا
فاسأل أبا عمرو وحرب الفاضلا
أخوان مثل أيهما للمعتقى
قد أحرزا مجدا قديما كاملا

ولكن حرب بن أمية عاش أول أمره نديماً لعبد المطلب بن هاشم ، وبقياً على ذلك مدة الى أن أفسدها عليهما يهودى* كان فى جوار عبد المطلب . وكان ذلك اليهودى يتسوّق فى أسواق تهامة بماله ، فعاظ ذلك حرباً فألب عليه فتياناً من قريش ، فعدا عليه رجالان من قريش فقتلاه ، وأصبح عبد المطلب لا يعرف له قاتلاً ، فلم يزل يبحث عن أمره حتى علم خبره ، فأتى حرب بن أمية فلامه على صنعه وطالب بدم جاره . ولكن حرب بن أمية أجار قاتليه ولم يسلمهما ، وطالبه عبد المطلب بهما فمنعهما عنه . وكذا أن تغالظا فى القول ثم تنافرا وجعلا بينهما ثقيل بن عبد العزى ، فحكم لعبد المطلب على حرب فى كلام ، أقطع لك منه بعضه لتعرف مزيداً عن عبد المطلب ، ومزيداً عن حرب ، فكان مما قال ثقيل لحرب : أتناقر رجلاً هو أطول منك قامة ، وأوسم منك وسامة ، وأعظم منك هامة ، وأكثر منك ولداً ، وأجزل منك صثلة . وانى لأقول هذا وانك لبيع الغضب ، رفيع البيت فى العرب ، جليل السريرة ، تحبك العشيرة . وقال ثقيل فى ذلك شعراً :

يا حرب ما بلغت مسقاتكم هبماً
يَسْقَى الحَجِيجَ وماذا يبلغ الهَبِيعُ

أبوكما واحد" والفرع بينكما
منه الغساس^(١) ومنه الناضر الينع

بعدها هجر عبد المطلب حربا ، ولم يعد حرب الى منادمة
عبد المطلب ، وكان بينهما تباعد . ثم مات حرب مقتولا ، قتله
الجن - فيما يزعمون - وقتلت معه مرداس بن أبي عامر
السلمي ، لاحتراقهما شجر قرية كانت في ديار بني سليم :
تسمى : القرية .

ويقال ان نساء قريش كن يكيّنه في كل ماتم ويقنلن :
واحرباه .



وهكذا كان حرب بين قومه شجاعا وكريما ، وكان في الحق
منافسا قويا لعبد المطلب ، شأنه معه غير شأن جدّه عبد شمس
مع هاشم ، أبي عبد المطلب .

ولكن عبد المطلب كان قد هيا لنفسه بالذي فعل من حفر
زمزم والكشف عنها بعد ما كانت قد طمست ، وكان الله قد
مهّد به ليكون جدّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وليكون كافله وراعيه ، بعد وفاة أبيه عبد الله ، ولينشأ الرسول
في حجره .

ولقد لخص لنا تفيل في كلمته هذه التي حكم بها بين
عبد المطلب وبين حرب حياتيهما الخاصة وحياتيهما العامة .

(١) الغساس : الضعفاء في آرائهم ومقولاتهم ، الوايعد : غس .

أشار إلى ما يتمتع به عبد المطلب من طول القامة ، وهو
يعنى الرفعة ، وأشار إلى ما يتمتع به عبد المطلب من وسامة ،
وهو يعنى أنس الناس به ، وأشار إلى ما يتمتع به عبد المطلب
من عظم الهامة ، وهو يعنى رجاحة العقل ، وأشار إلى ما يتمتع
به عبد المطلب من كثرة في الولد ، وهو يعنى الغلبة ، كل ذلك
أشار إليه تقييل يريد أن يميز عبد المطلب عن حرب بشيء خاص .
ثم أشار تقييل إلى ما عثر لعبد المطلب من صلة للناس
واجزال في تلك الصلة ، وهو يعنى هذا الشيء العام الذى يصل
بين الناس وبين عبد المطلب ويجمعهم عليه .

وحين أشار تقييل إلى هذا في عبد المطلب أشار إلى مثله في
حرب ، أشار إلى شيء خاص وأشار إلى شيء عام .
فكان من هذا الشيء الخاص وصفه لحرب بأنه بعيد
الغضب ، وهو يعنى أنه جاهل تقور في خصومته .

ثم لم يجد تقييل بعد هذا شيئاً لحرب تميز به خلقه ، وأضاف
هذا الخلق عليه ، فسكت عن أن يقول شيئاً ، وهو حين سكت
أراد أن يسلب حرباً ما أعطاه لعبد المطلب دون أن يفضح حرباً .
وكأنى بنقيل بعد هذا أراد أن يهوّن على حرب ما قد يكون
قرء في نفسه فعدل عن شخصه إلى بيته يقول له : ائتك رفيع
البيت في العرب ، وما هذه بمنصفة لحرب في خصومة بينه وبين
رجل رفيع البيت هو الآخر .

ثم مضى تقييل على هذا الضرب لا يؤذى حرباً ، ولكن يريد
أن يهدئ من تأثرته ، حتى إذا قال شعره الذى مر بك

أعطى ومنع ورفع ووضع ، فإذا عبد المطلب شيء وحرب شيء
آخر ، حرب من الفساس الضعفاء رأيا ، وعبد المطلب من
اليتنع البارزين رأيا .



وهكذا لا نستطيع أن ننسى بقول ثقيل ، ما كان بين الحيين
من منافسة ، وما كان بين الحيين من حرب على الجاه والرياسة ،
وما أضمره بنو أمية لبني هاشم ، وما عرفه بنو هاشم عن بني
أمية .

فلقد كان بين الحيين شيء — مافى ذلك شك — لم يبعد عنه
المتنبئون حين تنبئوا ، ولم يخطئه العرفاءون حين تعرفوا .



ويلد حرب بن أمية : أبا سفيان — واسمه صخر ، ويلد ثقفا
آخرين غير أبي سفيان ، بنين ، هم : الحارث ، وعمرو ، وعمر ،
وبنات منهن : أم جميل ، حمالة الخطب .

وسوف تشغل بأبي سفيان طويلا قبل أن تشغل بمعاوية ابنه ،
اذ تاريخ الابن صلة لتاريخ الأب ، خط الأب حروفه الأولى
ومضى الابن يخط سائرته ، ولو عاش الأب هملا كما عاش
اخوته ، أو قضى ولم يعقب لقضى على نسل حرب وفقدت
الخصومة بين الحيين : حى " هاشم وحى " عبد شمس ، أحد
طرفيها ، وغابت بمغيب حرب .

غير أنه قدّر لهذه الخصومة أن تتصل ، وقدّر لها أن تتصور صورتها في أبي سفيان ، وكانت قبله عارضا ليست له صورة متميِّزة ، وقدّر لها بعد أبي سفيان أن تستحيل من صورة صامته الى صورة حيّة في معاوية ، وأن يكون لهذا البيت المغلوب ارث البيت الغالب ، وأن يتأخر بنو هاشم ليتقدم بنو عبد شمس .

وما كان لبني عبد شمس أن ينتهوا الى هذا لو أنهم انتهوا الى حرب ، ولم يلد حرب "أبا سفيان ، أو ولده خاملا كما ولد اخوته : الحارث وعمرأ وعمر .

لقد عاش أبو سفيان لا ينسى تلك الخصومة ، ورثها غير مصوِّرة وأورثها ابنه مصورة ، عاش قبل أن يسلم ينافس الهاشميين على هذا الشرف الذي حازوه دون أهل بيته ، وقد مرّ بك ما كان على لسانه لرسول الله صلى الله عليه وسلم — وعاش بعد أن أسلم يسعى لهذا البيت يريد أن يكون له دون الهاشميين .

يحكى البلاذري : أن أبا سفيان كان على صدقة نجران ، حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : من قام بالأمر ؟ قيل أبو بكر ، فقال : أبو الفصائل ، الى لأرى الأمر لا يسكّنه الا الدم .

أرأيت الى أبي سفيان وهو يستمع الى موت الرسول عن أى شيء سأل ، سأل عن الولاية ولم يسأل عن غيرها ، ثم أرأيت اليه حين بلغته ولاية أبي بكر كيف لم يَرْضه وكيف حطّ من

شأنه ورآه دونها . ثم أرأيت إليه حين جعل الدم وسيلته الى ما يحب ، كيف بلغ هذا الأمر من نفسه ، وأنه لن يهدأ دونه ، لا يعنيه أن تكون فتنة ولا يعنيه أن يكون دم .

ويحكون عنه أنهم سمعوه وهو يقول ، مخرجته من عند عثمان وهو مكفوف : تلقفوها يا بنى أمية تلقف الكرة ، فما الأمر على ما تقولون .

كما حكوا عنه مثل ذلك حين قبض النبي - صلى الله عليه وسلم - أرويه كما رواه البلاذري ، أرويه لا أبغى تجريح أبي سفيان في دينه ، ففي الذي روه هذا التجريح ، وإنما أبغى هذا الجانب السياسي من قوله الذي يدل على طموحه للسيادة واقتزاعها من أيدي الهاشمين ، فقد روهوا له أنه قال : تلقفوها الآن تلقف الكرة لا من جنة ولا نار .

والشق الأول من حديث أبي سفيان ليس غريبا عليه بعد الذي روى له ، ولم يكن بعيدا عما روى عندها . ولا أنفى عنه الشق الثاني ولا أثبتة ، ولكني أؤوله بأنه لون من ألوان التشدد في القول ، ولون من ألوان الايمان بالفكرة .

وهو بهذا قد أذكى في ابنه شيئا ، لو لم يذكه لعاش معاوية لا يملك تلك الأسباب التي دخل بها ، ولما وجد ما يختلف به على علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان ، وما اتخذه ذريعة لأن يناهض بها عليا .

أقول لو لم يلحق معاوية الخصومة عن أبيه لكان مع مقتل

عثمان تقرأ من المسلمين يرى برأيهم ، ولكنه أفاد من تلك
الخصومة فتزعم بها حيته ، وإذا الأمر بينه وبين علي ما بين
هاشمي وعشمي ، وإذا الدولة له دون علي .

فأنت ترى أن أبا سفيان هو واسطة ذلك العقد الأموي ،
أخذ من السلف ليعطي الخلف ، ووصل حبل الأبناء بحبل
الآباء ، ولولاه ما انبسطت الأسباب لمعاوية ليتزعم حزبه ثم
ليؤسس دولة .

لهذا كان الحديث عن أبي سفيان حديثا لا غنى عنه ،
لا تحيز فيه ولكن يجب فيه الاستيعاب .

ثم إن حياة الأب قد اتصلت بحياة الابن فترة طويلة أملئ
فيها الأب على الابن ، واستملئ فيها الابن من الأب . لهذا لن
يكون ما يذكر عن أبي سفيان خروجاً عن التاريخ لمعاوية ، بل
هو بعضه .

— ٧ —

وقبل عام الفيل بعشر سنين كان مولد أبي سفيان : صخر بن
حرب ، أبوه حرب ، وقد مر بك عنه شيء . وأمه صفية بنت
حزن بن بجير ، من بنى عامر بن صعصعة . وهي عمّة لاثنتين :
ميمونة أم المؤمنين ، وأم الفضل بنت الحارث بن حزن ، أم
بنى العباس بن عبد المطلب .

وكان لأبي سفيان من الولد :

حنظلة ، وبه كان يَكنى . ولا عقب لحنظلة ، قتله على بن
أبي طالب يوم بدر ، فلما قُتل أبو سفيان يوم أحد حنظلة بن
أبي عامر قال : حنظلة بحنظلة .

✽ وأم حبيبة : واسمها رملة ، تزوجها عبيد الله بن جحش ،
فولدت له حبيبة فكنيت بها .

وقد هاجرت الى الحبشة مع زوجها الهجرة الأولى . ومات
عنها عبيد الله في أرض الحبشة ، فبعث رسول الله صلى الله عليه
وسلم عمرو بن أمية الضمري ، أحد بني كنانة ، فزوجه إياها .
وكان الذي أنكحه خالد بن سعيد ، أمره النجاشي ، وأصدق
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعمئة دينار .

✽ وأميمة ، تزوجها حويطب بن عبد العزى ، من بني عامر
ابن لؤى ، فولدت له أبا سفيان بن حويطب . ثم تزوجها بعده
صفوان بن أمية بن خلف الجُمحي . فولدت له عبد الرحمن بن
صفوان ، ثم المغيرة بن شعبة .

وأم هؤلاء الثلاثة ، حنظلة ورملة وأميمة : صفية بنت أبي
العاص بن أمية بن عبد شمس .

✽ ويزيد بن أبي سفيان . أمه : زينب بنت نوفل ، وجدّها
عَلْقمة الذي يقال له : جذل الطَّعان . وقد ولّاه - أعنى
يزيد - أبو بكر الصديق ربيع أجناد الشام . ومات يزيد في
 زمن عمر بن الخطاب .

✽ ومحمد بن أبي سفيان ، وهو القائل :

أؤمل هنداً أن يموت ابنُ عامر

ورملة يوماً أن يطلقها عمرو

يعنى : هند بنت معاوية بن أبي سفيان ، وكان زوجها عبد الله بن عامر بن كثر بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ، كما يعنى : رملة بنت معاوية ، أخت هند ، وكان زوجها عمرو ابن عثمان بن عفان .

* وعنبسة بن أبي سفيان . وأمه وأم محمد : عاملة بنت أبي أزيهر من الأزد .

* وعمرو بن أبي سفيان . أُسر يوم بدر . فقبل لأبي سفيان : ألا تقبلى عمراً ؟ فقال : قتل حنظلة وأفدى عمراً ، فأصاب بمالى وولدى ، لا أفعل ، ولكن أنتظر حتى أُصيب منهم رجلاً فأفديه به . فأصاب سعد بن النعمان بن أكال ، أحد بنى عمرو بن عوف ، جاء معتمراً ، فلما قضى عرفة صدر ، وكان معه المنذر بن عمرو ، فطلبهما أبو سفيان فأدرك سعداً فأسره ، وفاته المنذر ، ففاداه سعداً بابنه عمرو . وليس لعمرو هذا عقب .

* وهند بنت أبي سفيان . تزوجها الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب ، فولدت له بنى الحارث : عبد الله ، ومحمداً ، وعبد الرحمن ، وربيعة .

* وصخرة بنت أبي سفيان . تزوجها سعد بن الأخنث بن شريق الثقفى . وهو الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وسلم : أبعد الله قاله كان يتبغض قريشا . وولدت صخرة لسعد أولاداً

منهم : أبو بكر بن سعد ، الذي كان يروى عن خالته أم حبيبة .
وأم هؤلاء : عمرو وهند وصخرة : صفية بنت أبي عمرو
ابن أمية بن عبد شمس .

* وميمونة بنت أبي سفيان . تزوجها أبو مرة بن عروة
ابن مسعود ، فولدت له ليلي بنت أبي مرة ، فتزوجها الحسين بن
علي ، فأولدها علي بن الحسين الأكبر .

وأم ميمونة هذه : لبابة بنت أبي العاص بن أمية .

* ورملة بنت أبي سفيان ، تزوجها محمد بن أبي حذيفة
ابن عتبة بن ربيعة ، فقتل عنها يوم اليمامة ، فخلف عليها سعيد
ابن عثمان : فولدت له محمدا ، ثم خلف عليها أيضا عمرو
الأشديق بن سعيد بن العاص .

وأم رملة هذه من بنى الحارث بن عبد مناف .

* ومعاوية بن أبي سفيان . وسيأتي الحديث عنه .

* وجويرية — تزوجها السائب بن أبي حبيش . ثم خلف
عليها عبد الرحمن بن الحارث بن أمية الأصغر بن عبد شمس .
وما ولدت لهذا ولا لذلك .

* وأم الحكم — تزوجها عبد الله بن عثمان بن عبد الله بن
ربيعة الثقفي . فولدت له : عبد الرحمن بن عبد الله ، الذي يقال
له : ابن الحكم .

* وعتبة بن أبي سفيان — وكان يتضعف . شهد مع
عائشة يوم الجمل ثم فر ، فأجاره عيصمة بن أبي بكر ، من تميم

الرباب ، ثم أتى به المدينة . وفي ذلك يقول جرير :

وفي ابن أبي ربيعة والرماح شوارع
لآل أبي العاص وفاء مشهرا

ولابن أبي سفيان عتبة بعد ما
رأى الموت قد أنحى عليه فمسكرا

وفي فرار عتبة يقول عبد الرحمن بن الحكم :
لعمري والأمور لها دواع
ولحق عتبة أخاه معاوية بالشام ، فلم يزل معه . وولاه
معاوية الطائف وعزل عنبسة بن أبي سفيان . فقال عنبسة :
كنا لصخر صالحا ذات بيننا

جميعا فأمت فرقت بيننا هند .

يعنى : هند بنت ربيعة بن عبد شمس ، أم معاوية وجويرية
وأم الحكم وعتبة .

نذكر ولد أبي سفيان ، أخوة معاوية ، على هذا التفصيل ،
لتعرف لمن أصهر الذكور وفيمن دخلت الإناث ، وولد هؤلاء
وهؤلاء ، لما نعرف للعشائر حين يكثر عندها ، وحين يلتف
حولها أصهار وأنسياء ، وحين يكون هؤلاء الأصهار وأولئك
الأنسياء ذوي عدد وذوي جاه وذوي قوة .

ولا أدري أقصد أبو سفيان إلى هذه حين تزوج فاكثرا ،
وحين ولد فاكثرا ، أم أنها كانت سنة قومه وهو فيهم فلم يتخلف

عنهم ووقفه الله فيما فعل . وسواء أكانت هذه أم تلك فلقد كسب بها أبو سفيان شيئا أضاف به سينا إلى الأسباب التي مهد بها لمعاوية .

- ٨ -

وكما حدثناك عن أبي سفيان - أبي معاوية - شيئا ، نريد أن نحدثك عن هند - أم معاوية - شيئا .

أما عن نسبها فهي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ابن عبد مناف . .

وكانت قبل أن يبنى بها أبو سفيان عند الفاكه بن المغيرة ابن عبد الله بن عمر بن مخزوم .

ويحكون أن الفاكه ، هذا كان من فتيان قريش ، وكان له بيت للضيافة بارزا يغشاه الناس من غير اذن . فخلا البيت ذات يوم فاضطجع هو وهند فيه ، ثم نهض لبعض حاجته ، وأقبل رجل ممن كانوا يغشون البيت فوكله ، فلما رأى هنداً رجع هارباً ، وأبصره الفاكه ، فأقبل إليها فركلها برجله وقال : من هذا الذي خرج من عندك ؟ قالت ما رأيت أحداً ولا اتبعت حتى أنبهتني . فقال لها : ارجعي إلى أمك . وتكلم الناس فيها . وقال لها أبوها : يا بنية ، إن الناس قد أكثروا فيك فأنبئيني نبئك فإن يكن الرجل عليك صادقاً دسست عليه من يقتله فتقطع عنك المقالة ، وإن يكون كاذباً جأكته إلى بعض كهان اليمن . فقالت : لا والله ما هو على بصادق . فقال له : يا فاكه ،

إليك قد رميت ابتنى بأمر عظيم ، فحاكمتني الى بعض كهان
اليمن . فخرج الفاكه في جماعة من بنى مخزوم ، وخرج عتبة
في جماعة من عبد مناف ، ومعهم هند ونسوة . فلما شارفوا
البلاد وقالوا : غدا نرد على الرجل ، تنكرت حال هند . فقال
لها عتبة : انى أرى ما حل بك من تنكر الحال ، وما ذاك الا
لمكروه عندك . قالت : لا والله يا أبتاه ماذا لمكروه ، ولكنى
أعرف أنكم تأتون بشراً يخطئ ويصيب ، ولا آمنة أن يسمنى
ميسماً يكون على سبة . فقال لها : انى سوف أختبره .

فصفّر بفرسه حتى أدلى — أى أخرج جردانه ليبول —
ثم أدخل في احليله حبة بثر وأوكأ عليها بسير ، فلما أصبحوا
قدموا على الرجل فآكرمهم ونحر لهم ، فلما قعدوا قال له
عتبة : جئناك في أمر وقد خبات لك خبثاً أختبرك به فانظر ما
هو ؟ فقال ثمرة في كمره . قال : انى أريد أبيض من هذا : قال
حبة بثر في احليل مثير . قال : صدقت : انظر في أمر هؤلاء
النسوة . فجعل يدنو من احدها من فيضرب يده على كتفها
ويقول : انهضى ، حتى دنا من هند فقال لها : انهضى غير زانية ،
ولتلدن ملكاً يقال له معاوية .

فنهض اليها الفاكه فأخذ ييدها فنشرت يدها من يده وقالت :
أليك عنى ، فوالله انى لأحرص أن يكون ذلك من غيرك .
ثم خلف على « هند » حفص بن المغيرة . ثم مات حفص (١)

(١) هذه رواية ابن حبيب في المحبر . وأما البلاذرى في أنساب الأشراف — فإنه
يجعل حفص بن المغيرة زوجاً لهند قبل الفاكه .

ثم - تقدم لخطبتها رجلان أحدهما أبو سفيان ، والآخر سهيل بن عمرو بن عبد شمس . فأخبرها أبوها بذلك وقال : خطبك من قومك كفتان كريمان . فقالت : صِفهما لي . فقال : أحدهما سهيل بن عمرو ، وهو موثر سخيٌ سيّد مفوض يحكم في ماله . والآخر : أبو سفيان بن حرب ، وهو شريف سيد حازم .

قالت : الحازم أحبهما الى . فتزوجها أبو سفيان .
ويزيد أبو الفرج الأصفهاني في كتابه الأغاني على هذا شيئاً ، فيذكر أن مسافر بن أبي عمرو بن أمية ، وكان من أكثر فتيان قريش جمالاً وشعراً وسخاء ، عَشَقَ هند بنت عتبة وعشقته ، ولما شاع خبرهما وخافت هند عليه أمرته بالخروج ، فخرج عنها حتى أتى الحيرة ، فأتى عمرو بن هند فكان ينادمه . وأقبل أبو سفيان الى الحيرة في بعض ما كان يأتيها ، فلقي مسافراً ، فسأله مسافر عن حال قريش والناس ، فأخبره وقال له فيما قال : وتزوجت هند بنت عتبة . فدخل مسافراً من ذلك ما اعتل معه ، حتى استسقى بطنه ولم ينتفع بحياته .
ولقد بقيت هند على شركها ، لم تسلم حتى أسلم زوجها يوم الفتح ، وكانت من قبل ذلك حرباً على المسلمين قوّلب عليهم .

يجكي ابن اسحق أن قريشاً حين رأت أن أصحاب محمد الذين هاجروا الى الحبشة غزّلوا بلبداً أضابوا به أمناً وقراراً ،

وأن النجاشي قد منع من لجأ إليه منهم ، وأن عمر قد أسلم فكان هو وحمزة بن عبد المطلب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وأن الاسلام جعل يفشوا في القبائل ، اجتمعوا واثمروا بينهم أن يكتبوا كتابا يتعاقدون فيه على بنى هاشم وبنى عبد المطلب ، على ألا يثكحوا اليهم ولا يثكحوا منهم ، ولا يبيعوهم شيئا ولا يتاعوا منهم . فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة ، ثم تعاهدوا وقد اتفقوا على ذلك ، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة .

فلما فعلت ذلك قريش انحازت بنو هاشم وبنو عبد المطلب الى أبي طالب بن عبد المطلب في شيعه واجتمعوا اليه ، وخرج من بنى هاشم أبو لهب عبد العزى بن عبد المطلب الى قريش وظاهرهم .

ثم ان أبا لهب لقي هند بنت عتبة ، حين فارق قومه وظاهر عليهم قريشا ، فقال : يا بنت عتبة : هلا نصرت اللات والعزى وفارقت من فارقهما وظاهر عليهما ؟ قالت : نعم . فقال : فجزاك الله خيرا .

فها أنت ترى أن هذا كانت ممن يعتد بهن من النساء في مثل هذا العداء وأنها كانت قوة فيه . غير أنها على هذا كانت خصما نبيلة ، لا تخاصم الناس على خلافهم إياها في العقيدة ، ولا تنس قرابتها حين ينسون هم قرابتهم .

يحكون أنها عرضت لزینب بنت رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حين أخذت تتجهز لتلحق بأبيها . تقول زينب :

بيننا أنا أتجهز بحكمة للحقوق بأبي لقيتني هند بنت عتبة ، فقالت : يا بنت محمد ، ألم يبلغني أنك تريدن الحقوق بأبيك ؟ قالت زينب : فقلت : ما أردت ذلك . فقالت : أي ابنة عمي ، لا تفعلين ، إن كانت لك حاجة بمحتاج مما يرفق بك في سفرك أو بما تبغين به إلى أبيك ، فإن عندي حاجتك فلا تضطني مني — أي لا تستحي — فإنه لا يدخل بين النساء ما بين الرجال . فقالت زينب : والله ما أراها قالت ذلك إلا لتفعل ، ولكنني خفتها ، فأفكرت أن أكون أريد ذلك ، وتجهزت .

فها أنت ترى هندا لم تشفع في إيذاء أتباع محمد اسفاف غيرها . وسيمر بك بعد قليل ماذا فعلت زينب حين بدأت هجرتها ، وماذا أصابها على يد عشيرتها .

وحين أصيبت هند بأبيها عتبة وأخيها الوليد بن عتبة يوم بدر انطلق لسانها الشاعر يبيكيهما ، فذكر لنا الرواة من ذلك جملة ، نجتزئ منها بقولها :

لله عينا من رأى هلكا كهلك رجاله
 يارب بالك لي غدا في النائبات وباليه
 كم غادروا يوم القليب غداة تلك الواعيه (١)
 من كل غيث في السنين اذا الكواكب خاوية (٢)
 قد كنت أحذر ما أرى فاليوم حق حذاره
 يا رب قائله غدا يا ويح أم معاويه

(١) الواعية : الصراع .

(٢) أي : لا مفر .

وعلى هذا النحو من القول العفّ الباكي جرى شعر هند ،
لا اسفاف ولا افحاش ولا اقداع ، ومن في مثل موقعها لا يملك
أن يعف عن أن يسف ويتفحش .

وفي غزوة أحد حملها معه زوجها أبو سفيان ، لم يفعل ذلك
وحده أبو سفيان انما فعله القرشيون الخارجون معه الى الحرب ،
التماس الحفيظة والألأ يفروا .

غير أنهم يحكون أن هند بنت عتبة كانت كلما مرت
بوحشى^(١) أو مر بها وحشى قالت : ويها^(٢) أبا دَسِمة أشف
واستشف — وكان وحشى يكنى : أبا دسمة .

ويحكون أنه لما التقى الناس ودنا بعضهم من بعض قامت
هند بنت عتبة في النسوة اللاتي معها ، وأخذن الدفوف يضربن
بها خلف الرجال ويحرضنهم وكانت هند تقول فيما تقول :
ويها بني عبد الدار ويها حثمة الأدبار
ضرباً بكل بشار

وتقول :

ان تقبلوا ثعائق وتفرش الثمارق
أو تدبروا تفارق فراق غير وامق
وما نرى عليها في ذلك — ان صبح — من حرج ، فتلك

(١) وحشى : غلام حبشى كان لجبير بن مطعم ، يقذف بحرية له قذف الحبشة
قلما يخطيء بها . قال له جبير يوم أحد : اخرج مع الناس ، فان أنت قتلت حمزة
مم محمد بمعنى طعينة بن عدي فانت متيق .
(٢) ويها : كلمة تعريض .

حرب ، وهي فيها موتورة ، وما نستطيع أن نجرّد النفوس مهما
صفت من أن تضطعن ، ولقد اضطغت هند ، ولكنها كانت
تبغى جزاء هذا الاضطغان ، دون أن تسرف .
وحين اقتتل الناس كاد أن يصيب هند السيف فتكون بين
القتيلات ، فلقد مر بها أبو دجانة والسيف في يده ، حملة على
مفرقها ثم عدل عنها .

ويُفسر لنا أبو دجانة حملة السيف على مفرقها ثم عدوله
عن ذلك حين يقول : رأيت انسانا يخمش الناس خمشا شديدا
فصمدت له ، فلما حملت عليه السيف وكنول ، فاذا امرأة ،
فاكرمت سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أضرب به
امرأة . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعطاه سيفه
يوم أخذ .

ورئيت هند مع صواحبها ، حين كان النصر للمسلمين أول
الأمر ، مشمرات ، هوارب ، رآها الزبير وهذه كلمته : والله لقد
رأيتني أنظر الى خدام هند بنت عتبة وصواحبها مشمرات
هوارب ما دون أخذهن قليل ولا كثير ، اذ مالت الرماة الى
العسكر حين كشفنا القوم وخلفوا ظهورنا للخيل فأتينا من
خلفنا .

وما أن أوقع الكفار بالمسلمين حتى وقعت هند بنت عتبة
والنسوة اللاتي معها يمتلن بالقتلي من أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم .

ويزيدون فيما يحكولن فيقولون : ان هنداً اتخذت من
آذان الرجال وأتفهم خدماً^(١) وقلائد ، وأعطت خدماً
وقلائد لها وقرطتها وحشياً لقتله حمزة ، ثم بقرت عن كبد
حمزة ، فلاكتها^(٢) فلم تستطع أن تسيغها فلفظتها ، ثم علت
صخرة مشرفة فصرخت بأعلى صوتها فقالت :

نحن جزيناكم يوم بدر
الحرب بعد الحرب ذات سَعَر
ما كان عن عتبة لي من صَبَر
ولا أخى وعمته وبكرى
شفيت نفسي وقضيت نَذرى
شفيت وحشى غليل صدرى
فشكر وحشى على عمري
حتى تَرَمَّ أعظمى في قبرى

وأكاد أتهم الرواة في هذا الذى زادوه من قسوة يحملها
قلب هند ، فأول أمرها لا يدل على آخره ، وحلنم أيهما —
وسياتيك شيء عنه — لا يخلف هذا الطيش ، وقدر هند في
قومها وبين عشيرتها — وقد عرفته — يكاد يأبى عليها هذا
التدنى .

وما تنكر على هند أنها كانت واجدة وجدا شديدا على

(١) الخدم : جمع خدمة ، وهى الخلخال .

(٢) لاكتها : مضغتها .

فقدھا أبا وأخا وعما ، وأنها كانت تجد نفسها أعظم من الخنساء مصيبة .

يحكى أبو الفرج : لما كانت وقعة بدر قتل فيها عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة ، فأقبلت هند بنت عتبة ترثيهم ، وبلغها تسنويم^(١) الخنساء هودجها في الموسم ومعاظمتها العرب بمصيبتها بأبيها عمرو بن الشريد وأخويها صخر ومعاوية ، وإن العرب قد عرفت لها بعض ذلك ، فلما أصيبت بما أصيبت به وبلغها ذلك ، قالت : أنا أعظم من الخنساء ، وأمرن بهودجها فسوِّم براية ، وشهدت الموسم بعكاظ ، فقالت : اقرنوا جملي بجمال الخنساء . ففعلوا فلما دنت منها قالت لها الخنساء : من أنت يا أخية ؟ قالت : أنا هند بنت عتبة ، أعظم العرب مصيبة ، وقد بلغني أنك تعاظمين العرب بمصيتك ، فبم تعاظمينهم ؟ فقالت الخنساء : بعمرو بن الشريد وصخر ومعاوية ، ابني عمرو ، وبم تعاظمينهم أنت ؟ قالت : بأبي عتبة بن ربيعة وعمى شيبة بن ربيعة ، وأخي الوليد . قالت الخنساء : أو سواء هم عندك ؟ ثم أنشدت تقول :

أبكي أبا عمرا بعين غزيرة
قليل إذا نام الخلى هجودها

(١) سوم الشيء : جعل له علامة يعرف بها ويتميز .

الى أن قالت :

فذلك يا هند الرزية فاعلمي

ونيران حرب حين شب وقودها

فقلت هند تجيبها :

أبكي عَمِيد الأبطحين كليهما

وحاميهما من كل باغ يريدنا

أبى عتبة الخيرات ويحك فاعلمي

وشيبة والحامى الذئمار وليدنا

أولئك آل المجد من آل غالب

وفي العز منها حين يئسى عديدها

أرأيت الى هند كيف كانت تعظم مصيبتها ، ثم أرأيت اليها
كيف كانت تراها أعظم مصيبة في العرب . ومن عَظَم الحُطْب
في نفسه عز عليه الكثير من البصر والروية والتدبر ، أضْم هذا
الى ما سَقَّته قبل من الدفاع عن هند ، فمن ملك أن يجد ويهتم
لم يملك أن يتدبر ويتروى .

غير أنى أنكر عليها أن يجثرها هذا الوجد الى ما يروونه
عنها من اسفاف في التمثيل ، ولتعلم كيف كانت هند عزيزة في
خصومتها تصمد لشدائدها ولا تستسلم مع المستسلمين .
استمع الى ما يروى لها مع زوجها أبى سفيان حين رجع الى
قومه يوم الفتح فصرخ بأعلى صوته : يا معشر قريش ، هذا
محمد وقد جاءكم فيما لا قبل لكم به ، فمن دخل دار أبى سفيان
فهو آمن .

فقامت اليه هند فأخذت بشاربه وقالت : اقتلوا الحميت
الدهم الأحسن^(١) ، قبح من طليعة قوم .

فقال أبو سفيان : ويلكم ، لا تفرنكم هذه من أنفسكم ،
فانه قد جاءكم مالا قبل لكم به .

لقد كانت هند لا شك أشد حفاظا لكفرها من أبي سفيان ،
تعرفه دينا يملأ عليها قلبها فعادت محمدا من أجله ، ويعرفه
أبو سفيان وسيلة من وسائل السيادة على العرب فخاف محمدا
على هذه السيادة ، ولم يخفه على ذلك الدين ، من أجل ذلك
نزل عن دين ليأخذ دنيا ، بذلك على هذا مارواه البلاذري ،
قال : أقبل أبو سفيان من الشام ومعه هند ومعاوية على حمار ،
فلما دنوا من مكة لقيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال
أبو سفيان لمعاوية : انزل يركب محمد . فقالت هند : أينزل ابني
لهذا الصابي . قال : نعم .

وهكذا كانت هند شديدة في شركها حريصة على ما تدين
به ، ترى غيره نكرا وترى الداخل عليها في ذلك غير جدير
بتقديرها . هذا على الرغم من أن لها أخا سبق الى الاسلام هو
أبو حذيفة ، وكان الرابع والأربعين ، أى بعد ثلاثة وأربعين
أسلموا قبله ، وعلى الرغم من أن أباه عتبة كان أقرب الى
الاسلام منه الى الشرك ، وكان رجل سلم ورجل دعة . ولكن

(١) الحميت : زق السمن ، والدهم : الكثير الوق ، والأحسن : الشديد النعم
تشبهه بالرق لسمنه وفخامته .

هندا كانت شيئاً وكان أبوها شيئاً آخر . وما ينفصل الأبناء عن الآباء في طباعهم أو بعضها أو كلها إلا حين يكتب لهم وجود مستقل قد يكون تلويها لموروث وقد يكون خروجاً عن هذا الموروث . وقد عرفت هندا مشركة ، فلتعرف أباهها في شركه ، لتوازن بين حال وحال ، ولتعرف فيم خالفت هند أباهها ، ولتعرف أثر هذا كله على ابنها معاوية .

- ٩ -

لقد كان أبوها - أبو الوليد عتبة بن ربيعة - من المتطعمين من قريش الذين يطعمون الحاج في كل موسم . وكان أحد أشرف قريش الذين مشوا إلى أبي طالب يطلبون إليه أن يكف محمداً عن دعوته ، أو أن يخلتلي بينهم وبينه . وكان هو الذي اقترح على قومه أن يقوم إلى محمد فيكلمه ويعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فتعطيها أيها شاء ويكفه عنهم . وحين رضى قومه بما سألهم إياه قام حتى جلس إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا ابن أخي ، انك منا حيث قد علمت من السطة - الشرف - في العشيرة ، والمكان في النسب ، وانك قد أتيت قومك بأمر عظيم ، فرقت به جماعتهم ، وسفهت به أحلامهم ، ورميت به آلهتهم ودينهم ، وكفرت به من مضى من آبائهم ، فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها ، لعلك تقبل منها بعضها . فقال له رسول الله - صلى

الله عليه وسلم — : قل يا أبا الوليد . فقال : يا ابن أخي ، ان كنت انما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا ، وان كنت تريد به شرفا سودناك علينا حتى لا تقطع أمرا دونك . وان كنت تريد به ملكا ملكناك علينا ، وان كان هذا الذي يأتيك رئيا — ما يتراءى للانسان من الجن — تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه ، فانه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه .

حتى اذا فرغ عتبة ، ورسول الله — صلى الله عليه وسلم — يستمع منه ، قال : أوقد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال : نعم . قال : فأسمع مني . ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلاوة سورة « حَم » فلما سمعها منه عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمدا عليهما يتسمع منه . حتى اذا ما انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السجدة سجد ثم قال : قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت ، فأنت وذاك .

فقام عتبة الى أصحابه فقال بعضهم لبعض : نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به . فلما جلس اليهم قالوا : ما وراءك يا أبا الوليد ؟ قال : ورائي أني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط ، والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة يا معشر قريش : أطيعوني واجعلوها بي وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه ، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم ، فان تصبه العرب فقد لقيتموه

بغيركم ، وان يظهر على العرب فملكه ملككم وعزه عزكم .
وكنتم أسعد الناس به . قالوا : سحرك والله يا أبا الوليد
بلسانه . قال : هذا رأيي فيه فاصنعوا ما بدا لكم .

وعتبة بن ربيعة هو الذي أخذته برسول الله شفقة حين لقي
من سفهاء ثقيف ما لقي ، وألجئوه الى بستان لعتبة وأخيه شيبة .
فتحركت في عتبة وشيبة لرسول الله — صلى الله عليه
وسلم — صلة القرابة ، فبعثا له مع غلام لهما قِطفا من العنب .
ولكنه على هذا كان من الخارجين مع المشركين الى غزوة
بدر الكبرى ، خرج اليها هو وأخوه شيبة .

وحين رآه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في القوم
على جمل له أحمر ، قال : ان يكن في أحد من القوم خير ففى
صاحب الجمل الأحمر ، ان يطيعوه يرشدوا .

وهو الذى قام في قومه يوم بدر خطيبا ، قبل أن تكون
حرب ، وقال : يا معشر قريش ، انكم والله ما تصنعون بأن تلقوا
محمدا وأصحابه شيئا ، والله لئن أضبتموه لا يزال الرجل ينظر
في وجه رجل يكره النظر اليه قتل ابن عمه أو ابن خاله أو رجلا
من عشيرته ، فارجعوا واخلثوا بين محمد وبين سائر العرب ، فان
أصابوه فذاك الذى أردتم ، وان كان غير ذلك ألقاكم ولم
تعرضوا منه ما تريدون .

وكاد الناس أن يرجعوا لولا أن أثارهم أبو جهل .
ولقد دخل عتبة الحرب مرغما حتى لا يقال : جبن . وخرج
الى المبارزة بين أخيه شيبة وابنه الوليد ، وخرج اليه من

صفوف المسلمين عبدة بن الحارث وعلى وحمزة ، فأما حمزة فلم يَـمَـهـل شية أن قتله ، وأما على فلم يَـمَـهـل الوليد أن قتله ، واختلف عبدة وعتبة بينهما ضربتين كلاهما جرح صاحبه جراحة لم يَـقـم منها ، وكر حمزة وعلى بأسيا فهما على عتبة فأجهزا عليه واحتملا صاحبهما عبدة بن الحارث .

وحين انتهت الحرب أخذ عتبة فسحب الى القليب نظر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في وجه أبي حذيفة بن عتبة . فاذا هو كئيب قد تغير لونه . فقال : يا أبا حذيفة ، لعلك قد دخلك في شأن أيبك شيء . فقال : لا والله يا رسول الله ، ما شككت في أبي ولا في مصرعه ، ولكنني كنت أعرف من أبي رأيا وحلما وفضلا ، فكنت أرجو أن يهديه ذلك الى الاسلام ، فلما رأيت ما أصابه ذكرت ما مات عليه من الكفر بعد الذي كنت أرجو له ، أحزنتني ذلك .

وهكذا أعجل القتل عتبة عن أن يعيش في ظل الاسلام عمرا ، وأن يكون مع المقتولين أولا على شركهم . وما نشك في أنه لو امتد به العمر لكان له شأن في الاسلام ، ومع المسلمين مسلما ، وما نشك في أنه لم يَـسـرـع الى الاسلام لتلك الثمرة التي دخلت الى رءوس نفر من كبار رجال قريش فانصرفوا بها عن الاسلام وقلوبهم معه ، منهم من يملك أن يقول الكلمة المتوسطة مثل عتبة ، ومنهم من لم يملكها . وما قال عتبة لقومه يدل على باطنه ، ويدل على أنه كان يمهّد لاعلان هذا الباطن ، لولا أن عاجله القتل .

هذا هو حديث عتبة ، وهو حديث " حال قتل " صاحبه
دون أن يطول ويمتد ، ودون أن يكتب له شيء في سجل
المسلمين .

وكما فرغنا من صفحة هند في اشراكها وصفحة أبيها الذي
مات مشركا ، نحب أن نعرض صفحة أبي سفيان قبل أن يسلم ،
كما فرغنا من حديث هند قبل أن تسلم ، لنفرغ من هذا الشق
الأول من حياتيهما — أعني حياة الوالدين .

- ١٠ -

ولقد مر بك شيء من هذا الذي أريد أن أجمعه هنا لك عن
حياة أبي سفيان في جاهليته ، مرء بك مجتزءا ليقوم مقام الشاهد
على دعوى بعينها . ولكن حديث الرجل في تلك الحياة الجاهلية
أمدء من هذا الذي ذكر ، فالذي ذكر يمس مكان الشرك من
نفس أبي سفيان ، ويمس صلة هذا الشرك بدنيا أبي سفيان ،
ويمس ما بين دنيا أبي سفيان وهذا الدين الجديد .

فهو لهذا كان شيئا لا يمثل الا جزءا من حياة الرجل ، يبدو
قليلًا في كمّه ولكنه كثيرا في جوهره ، ولقد كانت حياة هذا
الرجل كلها هي التي أملت تلك الخلاصة .

من أجل ذلك كان علينا أن نعرف حياة الرجل كلها لنعرف
كيف أملت تلك الخلاصة ، ولنربط ما بين تلك المقدمات التي
أوحت بتلك النتيجة .

ولقد قدمنا شيئاً عن نسب الرجل فعلت من هو ، وقدمنا لك شيئاً عن نسله ، فعلت لمن أصهر ومن أنجب .

ثم هو لم يكن نبيلاً بنسبه عزيزاً بمن أصهر اليهم ، ملحوظاً بمن أنجب فحسب ، فكثير من الناس يجيئون الى الوجود محجىء أبى سفيان ثم لا يكون لهم شيء فيخللوا ، وكثير من الناس يصهرون الى بيوتات رفيعة ثم يمضون عن غير شيء فينسوا ، وكثير من الناس ينجبون فوق ما ينجب أبو سفيان ولكنهم يذهبون دون أن يعدوا بينهم وبين الأبناء حبلاً للمجد موصولاً فيمضي الأبناء كما يمضي الآباء لا يعرف التاريخ عنهم شيئاً ولا يذكر لهم كلمة .

ولكن أبا سفيان ورث فزاد ، وأصهر فضم شيئاً الى شيء ، وأنجب فوصل شيئاً بشيء .

كان منذ دبة على أرض الجزيرة العربية طلعة الى ما يؤثّل به نفسه ، شأن البادين الذين ضمتهم حياة البادية ، حين لم تكن هناك أمة متكاملة تحس الفرد أن وجوده لها ، وأنه حاطب في حبلها وان أبعد شيئاً .

وكذلك كان أبو سفيان ، وكان البادون من حوله حياتهم لهم ولأسرتهم ثم للقبيلة التي تضم أسرتهم ، ينالون هم شطرها الأكبر ، فان بقى عن ذلك شيء كان لمن بعد الأبناء ، وحسب من كان بعد ذلك شرف الجوار وشرف الاتساب ، يدفعون عنه غرماً في حرب قد لا يكونون من مؤرثيها وغرماً في دفاع عن

هجوم قد لا يكونون معنيين به ، كما يدفعون عنه ثمنا في السلم
من عشور مفروضة وخدمات مؤداة .

كان أبو سفيان عزيزا من هؤلاء الأغزاء بدأت حياته كسبا
لا يعرف الغرم ، وأخذ لا يقبل الاعطاء .

ولقد كان الى جانب نشأته في تلك البادية — تملى عليه
هذا — تاجرا ، والتجارة غنم يهولها أن تصاب بخسران ، تغرى
بالمادة اغراء كبيرا وقل أن تنصرف عنه ، وقد يسوقها هذا
الاغراء الى ما لا يتحمد ، اللهم الا من سلمت له مروءته وسلمت
له أماته ، من أجل ذلك أكبرت خديجة الرسول صلى الله عليه
وسلم ، في صباه ، حين تجر لها وعاد اليها سالمة مروءته سالمة
أماته ، وكان عندها غير من عهدت .

ولقد نشأ أبو سفيان تاجرا خرج للتجارة مع أبيه حرب
وخرج وحده بعد أبيه حرب ، عرف الكسب وذاق حلاوته ،
فحرص على هذا الكسب لأنه لم ينس حلاوته .

يحكى أبو سفيان عن نفسه فيقول : أهديت الى كسرى
خيلا وأدما ، فقبل الخيل وردَّ الأدم . ثم أدخلت عليه فالتقى
الى مخدة كانت عنده ، فقلت : واجوعاه ، أهذه حظى من كسرى
ابن هرمز ؟ ويمضى أبو سفيان يتم حديثه فيقول : فخرجت من
عنده فما أمر على أحد من حشمه الا أعظمها حتى دفعتها الى
خازن له فأخذها وأعطاني ثمانمائة اناء من فضة وذهب . وكانت
وظيفة المخدة ألفا ، الا أن الخازن اقتطع منها مائتين .

فانظر الى الرجل بأية نفس دخل على كسرى ، فقد دخل

عليه تاجرا يتهدى لا ليكسب ودا وصلة ، بل ليأخذ عوضاً
ما أهدى .

وانظر اليه كيف هاله أن يكون العوض هذا الذي رآه
قليلاً لا يفى بما أهدى ، فجرى لسانه بما يجرى على ألسنة التجار
مع الخسارة .

وانظر اليه كيف مضى يساوم على تلك المخدة يتنقل بها بين
حشم كسرى يزيدون معه وينقصون ، ثم انظر اليه كيف عز
عليه أن يقطع منه مائتان وكيف حسرت لها نفسه .

ثم هو لم يشأ أن يجعلك تقف عند هذا الحد بل أحب أن
يدلك على أنه تاجر خبير بأثمان الأشياء وأقدارها ، لم يفته أن
يعرف ثمن المخدة على وجهه الصحيح ، وأى غبن لحقه .

ولعل هذه القضية التى أسوقها اليك تدلك هى الأخرى
على ما فى خلق أبى سفيان من مساومة أكسبتها إياه التجارة
واشتغاله بها .

فلقد روي أن حمزة بن عبد المطلب مرة على نفر من بنى
مخزوم فلاحاه رجل منهم ، وذكر رجل من المخزوميين نساء من
نساء بنى عبد مناف ، فما كان من حمزة إلا أن ضربه فقتله .
وهدأت نفس حمزة ورأى أن لا بد له من أن يرضى قوم القتل .
فأتى أبا سفيان ليخعله رضوله الى القوم أو الحكم بينه وبين
القوم . وأتى أبو سفيان القوم فعرض عليهم ثلاث ديات
بصاحبهم . وراها القوم قليلة لا تشى فلم يقبلوها . فانصرف
عنهم أبو سفيان ، لم يعد اليهم ولم يعاودوا هم الحديث فظن

القوم أن أبا سفيان قابض يده عنهم بما مدتها به ، وخافوا أن يفوتهم ما عرض عليهم ، فسعوا اليه يطلبون منه ما قال . وأحس أبو سفيان ضعف القوم وتخاذلهم فنسى أنه بين يدي دم أهدر وحسب أنه بين يدي تجارة يساوم عليها ، واستغل هذا الضعف من القوم يجلس بينهم . بروحه التاجرة فإذا هو يقول للقوم : ان أهل القاتل يآبون أن يعطوا أكثر من ديتين . فارتد عنه أهل القتل غضابا لم يأخذوا شيئا . وهم يظنون أنهم محررون أبا سفيان بغضبهم ، الى أن يرد عليهم ما نقص منهم . ولكنهم لم يعلموا أنهم بين يدي تاجر لبق ماهر له خبرة بما تنطوى عليه الأنفس ، وله خبرة بحال الناس رغبة ورهبة . وسكت عنهم أبو سفيان هذه المرة أيضا كما سكت عنهم من قبل لم يقل شيئا . فإذا القوم مردودون اليه يطلبون الديتين ، وإذا أبو سفيان يقول لهم : ان أهل القاتل يآبون الا أن يعطوا دية واحدة . وكما رفض القوم الأولى ورفضوا الثانية ، رفضوا هذه أيضا وعادوا ولم يأخذوا شيئا ، ويسكت عنهم أبو سفيان لا يسعى اليهم ولا يفاوضهم في شيء ، ويحس القوم أنهم سوف يخسرون دما ودية ، فيرتدون الى أبي سفيان يطلبون الدية ولا شيء أدنى منها . فإذا أبو سفيان بعد ما عرف ضعفهم وهوانهم يأبى عليهم هذه الدية الواحدة ويقول لهم : هذا قتل لا دية له ، فقتل دمه ، أي أهدر .

قد يغلو قوم فيجعلون أن هذه لأبي سفيان ولكني أجعلها عليه ، وقد يجعلونها له من السياسة ولكني أجعلها له من

التجارة ، وقد يجعلونها له من الحكمة التي يليها الحكم ،
ولكني أجعلها من الدهاء الذي يليه حب الكسب .

ولكني أحبك أن تعرف أن أبا سفيان ما ملك أن يحكم في
هذه التي بين حمزة والمخزوميين إلا لأنه كان الحكم بين
الناس ، فلقد كان عزيزاً وكان سيدي .

كانت عنده العقاب راية قريش ، وكان قائدهم في أحد
والأحزاب ، لا يقول إلا سمع له قومه ، ولا يدعى أحد لمكرمة
قبله .

يروون له في الأولى أنه وقعت مرة دماء بين حين من
قريش ، وأنت تعرف العرب مع الدماء لا يهدءون ولا يقرون ،
تسكت الألسنة وتنطق السيوف ، وتصم الآذان عن الاستماع
لدعاة السلم على حين تنفتح لدعاة الحرب .

وأقبل أبو سفيان وقد انتهى إليه ما كان بين هذين الحين
فاذا هم جميعاً شاخصة أبصارهم إليه لا يقولون ولكن
يستمعون . وإذا أبو سفيان يقول لهم : يا معشر قريش : هل
لكم في الحق أو فيما هو أفضل من الحق ؟ فيقولون له : وهل
شيء أفضل من الحق ؟ فيقول لهم أبو سفيان : نعم ، العفو .

وما يعفو العربي البادي في يسر وما به إلى العفو ميل إذا
كان قادراً أن يثار ، ولكن أبا سفيان أراد لهذين الحين أن
يتبادلا العفو بينهما ، فعفا هذا عن ذاك وذاك عن هذا ، لأن
أبا سفيان رغبهما في هذا العفو ، وما كان لهما أن يرغبيا عما
رغبهما أبو سفيان فيه لا شيء إلا لأنه كان عظيماً وكان مهيباً ،

وكان ذا قدرة ، وذا كسب كبير فيه أمل وفيه مطمع .

ويروون له في الثانية ان ملك اليمن أهدي يوما عشر جزائر الى مكة وطلب ألا ينحرها الا أعز قریش . وكان أبو سفيان عندها معرسا بهند مشغولا عن شئونه بها . فقالت له هند : أيها الرجل ، لا تشغلنك النساء عن هذه المكرمة التي لعلها أن تفوتك . فقال لها أبو سفيان : يا هذه ، دعى زوجك وما يختار ، والله ما ينحرها غيري الا نحرته . فكانت في عتقلها حتى خرج اليها أبو سفيان في اليوم السابع فنحرها .

أرأيت كيف كان أبو سفيان عزيزا ، ثم رأيت كيف كان حريصا على ألا يشاركه أحد هذه العزة ، لم يقبل أن يدخل عليه فيها أحد ، وجعل عقوبة هذا الوالج عليه الموت ، ينحره كما ينحر جزورا ولا يبالى .

حِرصٌ من حرص ، لا ندري أيهما أملى على الآخر ، أهذا الحرص المادى أم هذا الحرص المعنوى ؟ ولكنهما على كل حال كسب ، بهذا نظر اليهما أبو سفيان ، وبهذا قدرهما ، فكان عزيزا عليه أن يخسر هنا أو هناك .

ولكن الرجل الذى تتلقفه السيادة على قومه لا بد أن تخلقه هذه السيادة خلقا آخر ، فللسيادة منازع وللجارة منازع ، قد تتفق هذه وتلك فى شيء ، ولكنها تختلف فى أشياء ، تتفقان فى أنهما كسب فتراح النفس لهذه كما تراح لتلك ، ولكنهما يختلفان فى أن التجارة تحب صاحبها كاسبا دائما دون أن يعطى ، والسيادة ترغم صاحبها على أن يعطى مع ما يكسب ، وقد

ترغمه على أن يعطى فوق ما يكسب ، وعلى هذه الصور
يختلف الرعاة وتختلف الرعايا .

وحين أعطى أبو سفيان أحس أن السياسة ترغمه على ذلك
وتنسيه شيئا من تجارته ، فلقد حكوا أن أعرابيا باع متاعا له
لأبى بن خلف ، وكان أبى بن خلف سيدا من سادات قريش .
وطمع هذا السيد فى حق العربى ولم يدفع له ثمن ما أخذ .
واستجار العربى الضعيف بكل من لقى فما وجد أحدا يجيره .
الى أن بلغ خبره العباس بن مرداس وكان حكيما ذا رأى يعز
عليه أن يظلم انسان ، فقال بيتيه يخاطب أبا سفيان والعباس بن
عبد المطلب ، وهو يراهما كفتين لرد هذا الظلم عن هذا الرجل
المظلوم وهما :

ومن يكن بفناء البيت متعتصما

يلق ابن حرب وبلق المرء عباسا

قومي قريش بأخلاق مكملّة

بالمجد والحزم ما عاشا وما ساسا

عندها قام أبو سفيان وقام معه العباس فردا على الرجل ماله .
ويقال ان بطون قريش اجتمعت على أثر ذلك وتعاهدوا
وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن
دخلها من سائر الناس الا كانوا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى
ترد عليه مظلّمته . وسمّوا ذلك الحلف حلف الفضول^(١) .

(١) يذهب السهيلي فى كتابه الروض الاتف الى غير هذا ويذكر سببا آخر
لهذا الحلف ولا يذكر ابا سفيان فيه .

وهكذا دخل أبو سفيان الى حياة الناس شيئاً بعد أن تخلى
عن حياته التجارية شيئاً ، دخل ليعطى ويأخذ وكان يأخذ
ولا يتعطى .

ولقد تجلّت فيه هذه الروح أكثر جلاء في الذي كان بينه
وبين أبي لهب بشأن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
وكان هنا رجل سيادة وسياسة ، لم يمل به هواه الى حيث يهوى
بل أثر الحق والانصاف على ما يهوى .

يروون أن أبا جهل لطم فاطمة بنت الرسول صلى الله عليه
وسلم . ورأت فاطمة أبا سفيان فشكت اليه ما فعل أبو جهل .
وهناك ما يجمع بين أبي سفيان وبين أبي جهل ، وهناك ما يفصل
بين هذين الاثنين وفاطمة ، ولكن هذا الذي جمع بين أبي سفيان
وبين أبي جهل لم يفصل ما بين أبي سفيان وبين أن يكون مع
فاطمة ، لأن الحق كان معها ولم ينحرف بأبي سفيان هوى ولم
ينحرف به شرك ، فاذا هو يرجع بفاطمة الى حيث يجلس أبو جهل
ويقول لها : الطمية قبحه الله . وتلطم فاطمة أبا جهل كما لطمها
وتقتص لنفسها .

لم يستطع أبو جهل أن يقول شيئاً لأن أبا سفيان كان عزيزاً
ذا جاه وكلمة ، ولم تملك فاطمة أن ترتد عن أمر أبي سفيان على
ما فيه من عنف لأنها كانت موتورة . وتبلغ هذه الرسول صلى
الله عليه وسلم فيقول : اللهم لا تنسها لأبي سفيان .

والتجارة التي أغرت أبا سفيان بالكسب وأغرته بالمساومة
لم تغره بأن يخرج عن أماته ، وهذا هو ما عدل به سريعاً الى

أن يكون في جانب الساسة الحاكمين يرضاهم الناس ويستمعون لهم .

فلقد قدم أبو سفيان قدمة له من الشام ، ورسول الله يدعو سرا الى الاسلام ، ومع أبي سفيان بضاعة للنبي صلى الله عليه وسلم ، فلم يسأله عنها ، اذ كان الأمر بينهما كما تعلم ، الرسول مع قلة قليلة في سبيل ، وأبو سفيان مع كثرة كثيرة في سبيل ، يتصبحون على تباعد ويمسون على تباعد ، غير أنهم يحكون أن أبا سفيان تعرض رغم هذا للرسول وقال له : يا بن عبد الله ، أما تريد بضاعتك ؟ لا أراك تذكرها ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا سفيان ، انه لا بد من أن يكون فيها ربح أو ضيعة ، وأى ذلك كان فأنت مؤد فيه الأمانة ان شاء الله . لقد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه أماته فلم يضره أن يترجى ذلك الى حين .

فهو لا شك كان يدخل الى حياة الزعامة دخولا يغريه أن يكون كاسبا ، ولكنه كسب " وجده يفاير مايكسب فتغير هو له حتى لا يفلت من يديه ، فأحب أن يسالم الناس بعضهم بعضا باسمه ، وأحب أن تهدأ التأثيرات باسمه ، وأحب ألا يظلم أحد باسمه ، وقد مر بك شيء من هذا كله .

ونحب أن نسوق لك تلك القصة لتعرفك الى أى حد بلغ أبو سفيان من ذلك ، فقد مر بك أنه قسا على رجل من عمومته وهو أبو جهل ، نظر اليه ظلما فاقتص منه ، ولم ينظر اليه قريبا يجمع ما بينه وبينه بعد القرابة شرك . ونراه هنا يقسو على ابن

له ، لأنه رأى ابنه يريد أن يحرك الناس الى شر ، وقد أصبح بما فيه من نزعة الى تسلط لا يجب أن يثاء اليه في هذا التسلط ، وليس شر من الحرب بين الرعية ، عندها يفقد الراعى ماله ويبيت خاسرا ، وليس شيء يؤذى أبا سفيان من أن يكون خاسرا ، من أجل ذلك اشتد على ابنه ولم يتركه يفعل ما يريد .

يروون أنه لما حضرت الوليد بن المغيرة انوفاة دعا بنيه اليه وكانوا ثلاثة : هشام بن الوليد ، والوليد بن الوليد ، وخالد بن الوليد . فقال لهم : أى بنى ، أوصيكم بثلاث . فلا تضيعوا فيهم : دمي في خزاعة ، فلا تهدروه . والله انى لأعلم أنهم منه براء ولكنى أخشى أن تنسبوا به بعد اليوم ، ورباى في ثقيف فلا تداووه حتى تأخذوه ، وعقرى^(١) عند أبى أزيهر الدوسى فلا يفوتكم . وكان أبو أزيهر قد زوجه بنتا نم أمسكها عنه فلم يدخلها عليه حتى مات .

فلما هلك الوليد بن المغيرة وثبت بنو مخزوم على خزاعة يطلبون منه دية الوليد ، وقالوا : انما قتله بهم صاحبكم^(٢) . فأبت عليهم خزاعة ذلك وغلظ بينهم الأمر . ثم تراد الناس وأعطت خزاعة شيئا ووضعوا شيئا .

غير أن الأمر لم يلبث أن ثار بين الحيين مرة ثانية ، فعدا هشام بن الوليد على أبى أزيهر وهو بسوق ذى المجاز ، وكان

(١) العقر : دية الرحم الموصول .

(٢) الذى أصاب الوليد رجل من بنى كعب بن عمرو ، وكان بنو كعب حنفاء بنى مخزوم .

أبو أزيهر رجلا شريفا في قومه ، وكانت ابنته هاتكة عند
أبي سفيان بن حرب .

فقتل هشام أبا أزيهر تنفيذا لوصية أبيه إياه ، فخرج يزيد بن
أبي سفيان ، فجمع بني عبد مناف . وأبو سفيان عندها بذى
المجاز . وقال الناس : أصيب أبو سفيان في صهره ، فهو ثائر به .

ولما سمع أبو سفيان الذي صنع ابنه يزيد انحط سريعا
إلى مكة وخشى أن تكون بين قریش حرب في أبي أزيهر ،
فأتى ابنه يزيد وهو في الحديد^١ في قومه من بني عبد مناف ،
فأخذ الرمح من يده ثم ضربه به على رأسه ضربة هدته منها وقال
له : قَبَحَكَ اللهُ ، أتريد أن تضرب قریشا بعضهم ببعض في رجل
من دُوس ؟ سنعطيم الدية إن قبلوها . وبهذا أطفأ أبو سفيان
تلك الثائرة وقضى على حرب لو نشبت لحصدت من الحين عددا
كبيرا ، ولو أثارت الشر إثارة كانت ولا شك ستفسد الأمور في
يدى أبي سفيان وتجعله يعيش بين قومه غير سائد ولا مسموع
الكلمة ، فاذا ملك الغضب القوم لم تعرف الطاعة في قلوبهم
مكانها .

ولقد هب حسان بن ثابت يحرض على دم أبي أزيهر ويعير
أبا سفيان جبنه وتخليته عن الأخذ بحق أبي أزيهر . وبلغ
أبا سفيان قول حسان فما كان إلا أن قال : يريد حسان أن
يضرب بعضنا ببعض في رجل من دُوس ، بش والله ما ظن .

(١) يريد سكتة وآلته الحربية .

وهكذا كان أبو سفيان حريصا على أن يضمن أهله بين يديه ، ولا أثر للشحناء بينهم ، حتى لا يفسدوا فيفسدوا عليه ، ثم لا تنس أن هذه الحادثة كانت وقد عاد المشركون فيها منهزمين من بدر ، وما يريد أبو سفيان أن يضيف الى الهزيمة هزيمة .

وأحب أن أختتم الحديث عن جاهلية أبي سفيان بقصته مع ملك الروم ، فلقد عرضت لك فيها أبا سفيان رجل مجتهد يريد أن يؤيد لنفسه في ذلك المجتمع ، الذي دخل اليه عظيما وأراد أن يحيا فيه عظيما ، وكان في وجوده امتدادا للخلاف الهاشمي الأموي ، وأراد هو ألا يخسر الأمويون على يديه ، وكان الهاشميون قد كسبوا ميدانا للشرف يكتب لهم السبق على الأمويين ، فأراد أبو سفيان أن يخلق للأمويين ميدانا يكسب فيه الأمويون شرفا أكبر .

اذن فلقد كان هذا يفعله أبو سفيان ويتمسك به تمليه عليه حياته تلك وتمليه عليه مكاتته من الأمويين ، وكانت تحيط به ظروف ملحة قاسية تضطره الى أن يظهر وتضطره الى أن يوجد وجودا اجتماعيا بارزا ، ولم يكن أبو سفيان بالخامل الذي يهون أمام تلك الواجبات فحملها وتها لها .

ولكنه على هذا كانت نشأته قد هيأته تهيئة كادت أن تؤثر شيئا في دخوله الى الميدان الاجتماعي ، وكادت تصرف الناس عنه وتصرفه عن الناس ، ولكنه ما لبث أن عرف المجتمع وعرفه المجتمع فاذا هو ساع الى ارضاء هذا المجتمع ، ساع الى التقرب اليه ، ساع الى ربط نفسه به وربط هذا المجتمع بنفسه ، ليكون

زعيمًا ، وليكون بهم قوة ، وليكون له من هذه الزعامة وتلك القوة جاه يغلب جاه الهاشميين أو يقف له .

ولكن هذا الحديث — أعنى حديث أبي سفيان مع ملك الروم — فيه شيء آخر عن أبي سفيان ، شيء يتصل بمعتقده ، وما كان يحمله في نفسه لهذا المعتقد ، تقدم منه شيء ، وهذا الحديث يتصل بما سبق ، ولا نقول يتممه ، اذ تمام حديث أبي سفيان عن معتقده يتممه ما سنسوقه عنه بعد اسلامه .

وحديث أبي سفيان مع ملك الروم تلخصه فيما يلي ، يرويه أبو سفيان فيقول :

انطلقت في المدة التي كانت بيني وبين رسول الله ، فيينا أنا بالشام اذ جىء بكتاب رسول الله الى هرقل ، عظيم الروم ، وكان دحية الكلبي جاء به فدفعه الى عظيم بصرى . فدفعه عظيم بصرى الى هرقل ، فقال هرقل : هل هنا أحد من قوم هذا الرجل الذي يزعم أنه النبي ؟ قالوا : نعم . فدعيت في نفر من قریش فدخلنا على هرقل ، فأجلسنا بين يديه . فقال : أيكم أقرب نسبا من هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي ؟ فقال أبو سفيان : أنا . فأجلسوني بين يديه وأجلسوا أصحابي خلفي ، ثم دعا بترجمان فقال له : قل لهم انى سائل عن هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي ، فان كذبنى فكذبوه ، فقال أبو سفيان : وايم الله لولا مخافة أن يؤثر على الكذب لكذبت . ثم قال لترجمانه : سله كيف حسبه فيكم ؟ قلت : هو فينا ذو حسب . قال : فهل كان من آبائه ملك ؟ قلت : لا ، قال : فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل

— — —

أن يقول ما قال ؟ قلت : لا . قال : ومن يتبعه أشراف الناس أم
ضعفاؤهم ؟ قلت : بل ضعفاؤهم . قال : أيزيدون أم ينقصون ؟
قلت : لا بل يزدون . قال : هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد
أن يدخل فيه سخطه له ؟ قلت : لا . قال : فهل قاتلتموه ؟ قلت :
نعم . قال : فكيف قتالكم إياه ؟ قلت : تكون الحرب بيننا وبينه
سجالا يصيب منا ونصيب منه . قال : فهل يغدر ؟ قلت : لا ،
ونحن منه في مدة لا ندرى ما هو صانع فيها . فوالله ما أمكننى
من كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه . قال : فهل قال هذا القول
أحد قبله ؟ قلت : لا .

قال لترجمانه : قل له : انى سألتك عن حسبه ، قلت : انه
فيكم ذو حسب ، وكذلك الرسل تبعث في احساب قومها .
وسألتك هل كان في آباءه ملك فزعمت أن لا . فقلت : لو كان من
آباءه ملك قلت : رجل يطلب ملك آباءه . وسألتك عن أتباعه
ضعفاء الناس أم أشرافهم . فقلت : بل ضعفاؤهم ، وهم أتباع
الرسل . وسألتكم هل كنتم تتهمون به بالكذب قبل أن يقول
ما قال ، فزعمت أن لا . فقد عرفت أنه لم يكن ليدعى الكذب
على الناس ثم يذهب فيكذب على الله . وسألتك هل يرتد أحد
منهم عن دينه بعد أن يدخله سخطه له فزعمت أن لا . وكذلك
الايان اذا خالط بشاشة القلوب . وسألتك هل يزدون أم
ينقصون ، فزعمت أنهم يزدون ، وكذلك الايمان حتى يتم .
وسألتك هل قاتلتموه فتكون الحرب بينكم وبينه سجالا ينال
منكم وتنالون منه . قلت : نعم . وكذلك الرسل تبلى ثم تكون

لهم العاقبة . وسألتك هل يغدر فزعمت أنه لا يغدر ، وكذلك
الرسول لا تغدر . وسألتك هل قال هذا القول أحد قبله ؟
فزعمت أن لا . فقلت : هل قال هذا القول أحد قبله فزعمت أن
لا . فقلت : لو قال هذا القول أحد قبله . قلت : رجل أئتم بقول
قيل قبله .

ثم قال : بما أمركم ؟ قلت : يأمرنا بالصلاة والزكاة والصلة
والعفاف . قال : ان يكن ما تقول فيه حقاً فإنه نبي . وقد كنت
أعلم أنه خارج ، ولم أكن أظنه منكم ، ولو أنى أخلص إليه
لأحببت لقاءه ، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه . وليبلغن
ملكه ما تحت قدمي .

وتكاد هذه القصة تفصح افصاحاً كاملاً عن نفس
أبي سفيان ، وما يحمل نحو محمد ونحو رسالته .

فأبو سفيان لم يثن نفسه ليتعمق رسالة محمد ، فهو لم
يكن يعنيه الدين بل يعنيه الجاه والزعامة ، فلقد خاف أن يمتد
جاه ابن عمه فيبلغ أرض هرقل . وخاف أن يتسع سلطانه فيدخل
فيه هرقل ، من أجل ذلك حدثه نفسه بأن يكذب ليسىء إلى
ابن عمه ويهوّن من شأنه . ولكنه خاف أن يؤثر عليه الكذب
— كما قال هو عن نفسه في معرض حديثه — حين قال : « وايم
الله لولا مخافة أن يؤثر عليّ الكذب لكذبت » ولكنه على خوفه
هذا وعلى حرصه بالألا يؤثر عليه الكذب كانت نفسه تنازعه إلى
هذا الكذب على صور أخرى يكون فيها شيء من اللتمز يتغنى
عن هذا الكذب . فلقد قرأت خلال هذا الحديث ، وهو يعقب

على جواب له أجاب به هرقل : « فوالله ما أمكنتى من كلمة
أدخل فيها شيئاً غير هذه » .

فأبو سفيان كان حريصاً على أن ينال من ابن عمه ، حريصاً
على أن يجعل سلاحه الباطل في معركته تلك ، لأنه لم يكن يملك
حقاً ضد ابن عمه ، يرده عن هذا الباطل حرص على جاهه هو
أن يتزعزع ، ويرده الى هذا الباطل حرص على جاهه هو أن
يغلبه عليه ابن عمه ، فهو لم ينظر للدعوة ابن عمه وانما نظر
الى ابن عمه ، لا يعنيه ماذا يحمل ، ولكن يعنيه ابن عمه وليحمل
ما يحمل ، وما سأله هرقل عن دين ولكن سأله عن رجل ، ولو
استطاع أبو سفيان أن ينال من ابن عمه لنال ، لأن الخصومة
كانت بينه وبين ابن عمه حين نبه ابن عمه ، وعلى هذا خاصمه
أبو سفيان . ولكن أبا سفيان لم يفتو أن ينال من ابن عمه
فيكذبه من حوله فيخسر نفسه ويهون أمره ، فمضى يحدث
هرقل وفي نفسه مرارة تقطر بها اجاباته ، فهو يلقيها مبتسرة ،
شأنه فيها شأن المضطر على ألا يقول غيرها ، فهو لا يجد مندوحة
من أن يجيب ولا يجد مانعاً من أن يقتضب ، فتجىء اجابته
وقد أرضت الحق وأرضت الباطل . فالحق ان أوردته مبتسراً
أذيته وصورته صورة ناقصة لا يكون الحق ولكن يكون
صورة باطلة لهذا الحق .

وهكذا كان أبو سفيان في هذه التي كانت بينه وبين
هرقل صورة منه في غيرها مما يتصل بالدين ، ومما يتصل برأى
أبي سفيان عن هذا الدين ، وبهذا يصدق ظننا في أبي سفيان

وأنه كان رجلاً ينظر إلى الجاه ويحقد على محمد لأنه نازعه هذا الجاه ، وكان في هذا يمثل هذا النزاع القديم بين الحيين ويصله ولا يقطعه .

- ٢١ -

ويبين لي أن أحدثك حديث هند مسلمة وأن أحدثك حديث أبي سفيان مسلماً ، أبدأ بحديث هند ، لأنه لم يبلغ حديث أبي سفيان سعة وامتداداً ، وأوخر حديث أبي سفيان لأنه على سعة متصل بحديث الابن معاوية اتصالاً .

فهند لم تشارك في الحياة مشاركة أبي سفيان ، وهند لم تطل بها أيامها كما طالت بأبي سفيان ، فلقد ماتت هند في العام الرابع عشر من الهجرة ، ومات أبو سفيان سنة إحدى وثلاثين من الهجرة .

ولقد قدمت لك من قبل هنداً فعرفتني معي امرأة على العكس من زوجها أبي سفيان ، تنظر إلى العقيدة نظرة عميقة ، فهي من أجل ذلك تنكرت لدعوة محمد لأن دعوة محمد أنكرت عقيدتها ، فكرهت في محمد عقيدته ولم تترك فيه شخصه ، من أجل ذلك لانت لزینب بنت النبی توازرها وتعاونها باسم الود الجامع لا باسم العقيدة المفرقة ، ومن أجل ذلك أنكرت على أبي سفيان أن يأمر ابنه لينزل ويركب الرسول - في ذلك

الحديث الذى مر بك - لأنها نظرت لمقيدها ولم تنظر للحياة ،
ورأت الأمر مناضلة بين دين ودين .

هذه هى هند المشركة ، بقيت على اشراكها هذا لا تتزحزح
عنه ، ولقد أحس النبى صلى الله عليه وسلم عنادها فى شركها
فكانت ممن أهدر دماءهم يوم فتح مكة ، وكانت ممن أمر
بقتلهم ولو وجدوا تحت أستار الكعبة ، وكان هؤلاء نفر
الذين أمر الرسول بقتلهم ستة من الرجال وأربعة من النساء ،
أما الرجال فهم : عكرمة بن أبى جهل ، وهبار بن الأسود ،
وعبد الله بن سعد بن أبى سرح ، ومقيس بن صبابه الليثى ،
والخويرث بن تقيذ بن وهب ، وعبد الله بن هلال بن خطل
الأدرمى . وما النسوة الأربع فكن : هند بنت عتبة ، وسارة
مولاة عمر بن هشام ، وفرتنى ، وقريبة .

أما عكرمة بن أبى جهل فانه هرب الى اليمن وأسلمت
امرأته أم حكيم بنت الحارث بن هشام ، ثم استأمنت له رسول
الله صلى الله عليه وسلم فأمنه ، فخرجت فى طلبه الى اليمن حتى
أتت به الرسول فأسلم وحسن اسلامه .

وأما عبد الله بن سعد بن أبى سرح فإنه كان قد أسلم ،
وكان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم الوحي ، فارتد
ورجع الى قريش ، فلما كان يوم الفتح فر الى عثمان بن عفان ،
وكان أخاه من الرضاعة ، فغيبه عثمان حتى أتى به الرسول
فاستأمنه بعد لأنى .

وأما مقيس بن صبابه ، فان أخاه هشام بن صبابه كان قد

صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بني المصطلق بالثريسيع . فأصابه رجل من الأنصار من رهط عبادة بن الصامت ، وهو يرى أنه من العدو فقتله خطأ . وقدم مقيس على الرسول من مكة الى المدينة ، وأظهر الاسلام وقال : يا رسول الله جئتك مسلماً وجئتك أطلب دية أخى . فأمر له رسول الله بدية أخيه . ثم أقام غير كثير الى أن عدا على قاتل أخيه فقتله وعاد الى مكة مرتداً . من أجل ذلك نذر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتله ، وكان أن قتله رجل من قومه .

أما الحويرث بن تقيذ ، فلقد كان يؤذى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحين حمل العباس بن عبد المطلب بنتى رسول الله صلى الله عليه وسلم - فاطمة وأم كلثوم - من مكة يريد بهما المدينة ، عدا عليهما الحويرث ورمى بهما الى الأرض .

وأما عبد الله بن هلال بن خطل فلقد كان مسلماً ، وبعثه الرسول جامعاً للصدقات ، وبعث معه رجلاً من الأنصار ، وكان معه مولى له يخدمه ، وكان هذا المولى مسلماً ، فنزل عبد الله بن خطل منزلاً وأمر المولى أن يصنع له طعاماً ثم نام واستيقظ فوجد المولى لم يصنع له شيئاً فقتله ثم ارتد ، فلما كان يوم فتح مكة قتل ، اشترك في دمه اثنان .

وأما هبار فانه هرب فلم يوجد ثم أسلم فحسن اسلامه . أما فرتنى وقريبة فكاتتا قينتين لابن خطل تغنيان بهجاء الرسول ، وقتلت احدهما وهربت الأخرى ، ثم استؤمن لها فأمنها الرسول .

وأما سارة فقد استؤمن لها الرسول صلى الله عليه وسلم فأمنها .

وأما هند بنت عتبة فقد علمت خبرها ، وعلمت موقعها يوم أحد ، وعلمت أنها قد آذت الرسول في عم لها كان حبيبا الى قلبه ، هو حمزة ، والذين يروون هذا لها يروون أنها لما شقت بطن حمزة واستخرجت كبده فلاكها لم تطق اساعتها . ويروون أن النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه ذلك قال : لو أساعتها لم تمسها النار ؟

ولكن غير هؤلاء المؤرخين يروون أن الذي مثل بحمزة هو معاوية بن المغيرة بن أبي العاص بن أمية ، جد عبد الملك بن مروان لأمه ، وقد قتله النبي صلى الله عليه وسلم منصرفه من أحد .

يروى هذا الخبر ناس ويروى هذا الخبر ناس آخرون . ولقد قلنا كلمة سبقت في هذا ولا زلنا نقول أن قلب المرأة قد لا يقسو الى هذا الحد ، ثم أن قلب هند - وقد عرفنا شيئا عن رقتها بزينب بنت الرسول - يأبى عليها هذا أيضا ، ثم ان هذا أبوها عتبة ، وقد عرفت حذبه على الاسلام وحذبه على محمد وموقفه من الاسلام ومن محمد ، وأنه كان أقرب الناس الى الملاينة وأقربهم الى المسالمة . وأنه كان يأبى على قريش أن تعنف على محمد ، وأنه كان الرجل الأول بين الكفار الذي لم يرد أن تكون بين قريش وبين محمد حرب ، وما نظن هذا الا بنت أبيها ، بنت هذا الأب الرحيم الوادع ، وما لشك في أنها ورثت الكثير

عنه ، وما نظن أن حزنها على أبيها وحزنها على أخيها يخرجان بها الى هذه القسوة القاسية التي لا تملكها قلب امرأة ما بكنه هند . ونحن حين يختلف المؤرخون نملك أن نرجح ونملك أن نقول بما قال به من جعلوا التمثيل بحمزة على يد معاوية بن المغيرة ، ومع هذه الرواية دليل يساندها ، وهو أن الرسول قتل معاوية صبورا متصرفه من أحد .

ولكن يبقى بعد هذا شيء يدفع ما ذهبنا اليه ألا وهو : لم كانت هند بين من أمر الرسول بقتلهم يوم فتح مكة ، ولقد كانت مشركة بين مشركين كثيرين ومشركات كثيرات لم يأمر الرسول بقتلهم ولا قتلهم ؟

وهذا السؤال يثير مرة أخرى الشك في هند . ولكنه على كل حال لن يثير الشك فيما تفيناه عنها أولا ، ولكنه يثير شيئا آخر كان سببا لأن يعاملها الرسول هذه المعاملة التي خص بها نفرا قلة من المشركين والمشركات .

لقد كان غير هند مشركا ولم ينله ما كان سينال هند . إذن فلا بد من شيء حرك قلب الرسول عليها .

أجل لقد كانت هند مشركة تحمى لشركها ، تؤمن به عقيدة تملأ عليها قلبها وتملأ عليها نفسها ، فكانت تدفع عن تلك العقيدة بلسانها وتصد عنها بقولها من ينال منها ، فكان هذا القول هو ما جعل هنداً معدودة من بين من أمر الرسول بقتلهم وقتلهم . ولقد مر بك شيء من شعرها في « أحد » تحرض به قومها من المشركين على قتال المسلمين ، وعلى الرغم من أنه كان شعرا

عفاً لا أفحاش فيه ولا ايذاء ، فلقد كان شعراً للتحريض ولاثارة
القلوب ، وحسب هند عند الرسول أن تكون محرصة على حربه
مثيرة القلوب ضده ، من أجل ذلك أمر الرسول بقتلها .

وما ندرى أسعت هند الى الرسول يوم فتح مكة مذعنة
بالاسلام سمحاً به قلبها ، أم كانت مع الخائفين والخائفات تريد
أن تخلص لها حياتها ؟

نكاد نميل شيئاً الى هذا الشق الثاني ، فلقد رأت هند
الدنيا تتقبل على أبي سفيان زوجها ، ورأت الرسول يخصه يوم
فتح مكة بأمر عظيم ، فلقد أعطى الأمان لكل من دخل دار
أبي سفيان ، وهي وإن كانت قد وقفت من زوجها مرجعه من
عند الرسول يشبط قومه على ألا يقفوا في وجه الرسول وجيشه
الزاحف الى مكة وقالت له كلمتها التي مرت بك من قبل ، تلك
الكلمة المؤذية التي قالتها لأبي سفيان ، ولعلك لم تنسها ، حين
أخذت بشاربه وقالت : اقتلوا هذا الحميت الدسم الأحسن قبح
من طليعة قوم .

فهي وأن كانت وقفت هذا الموقف من زوجها لبقية من
حماس كانت لا تزال في قلبها لعقيدتها ، فأنها قد هانت بعد
وهان فيها حماسها حين رأت أن الأمر قد أفلت كله من يدها ،
وأفلت من يد قومها ، ثم هي لا شك قد لانت شيئاً للعقيدة
الجديدة ، فمن القلوب ما تهزه الأحداث ويصحو على الشدائد ،
وكذلك كان قلب هند — فيما أظن — صحا على ذلك الحادث
الجبار حادث فتح مكة ، فرأت القلوب التي قد تحجرت مع

الشرك قد اهتزت بهذا الفتح وتنبهت لتلك العقيدة لتعيها
وتتدبرها ، وقد رأت الآذان التي قد صمت عن أن تسمع قد
تفتحت لتسمع مع ذلك الفتح .

وما ندري لعل قلب هند كان من هذه القلوب المتحجرة
وتلك الآذان الصماء التي لا تهتز ولا تفتح الا مع هول وشدة ،
فاذا جاء الهول وجاءت الشدة خرجت القلوب عن تحجرها
وألقت الآذان عنها صممها ، فاذا القلوب واعية واذا الآذان
مُصغية .

لعل هذا كله - نعى هذا الخير الذى أصابه زوجها أولا
وكانت ستصينه هى ثانيا ، ثم هذا الهول الذى أذهب عن قلبها
غشاوته ، لعل هذا وذاك هما اللذان هدياها الى الاسلام وساقاها
الى أن تقصد قصد محمد لتسلم .

وكان لهند فى الاسلام تاريخ ، ولكنه كان تاريخا قصيرا
فارغا ، كان أول شيء منه هذا الذى كان بينها وبين الرسول
حين أخذ البيعة على النساء واشترط عليهن فيما اشترط ألا
يسرقن ولا يزنين ، فقالت هند : وهل تزنى الحرة أو تسرق
يا رسول الله ؟ ولما قال لها الرسول : « ولا تقتلن أولادكن »
قالت : « قد ربيناهم صغارا وقتلتهم ألت بيدك كبارا » .

وهكذا كان اسلام هند اسلاما لم ينس الشرك ، ولم تقو
هند على أن تكتم تلك البقية المشتركة فى قلبها فكشفت عنها
للرسول وهى تباعه .

لقد كانت صاحبة عقيدة حريصة على تلك العقيدة حرصا

متوارثا لا مجال فيه لرأى ولا لأخذ ولا لرد ، ومثل هذا الايمان لا تحل عقده الا رغبة جامحة أو رهبة كابحة ، ولقد هيئت لهند الاثنتان : الرغبة في الجاه الذى ناله أبو سفيان وهو لها ، والرهبة التى نالت قومها بهذا الفتح وهى منهم .

ولكن مثل هذا الشرك لا تطهر النفس منه كله ، فله بقايا تخالط النفس والدم والوجدان ، تنطق عنها هذه كلها دون وعى ودون شعور ، وهكذا نطقت هند دون وعى ودون شعور تخاطب النبى بما خاطبته به حين قالت له : وقتلتهم أنت بيدك كبارا .

وأحب أن أزيدك عن حديث هند حين أسلمت . يحكون أنه لما كان يوم الفتح أتت هند الرسول فى نسوة معها وكان الرسول عندها نازلا بالأبطح - أبطح مكة - لتبايعه معهن . ويحكون أن هنداً تكلمت فقالت : « يا رسول الله الحمد لله الذى أظهر الدين الذى اختاره لنفسه . لتنفنى رحمتك يا محمد ، انى امرأة مؤمنة بالله مصدقة برسوله . ثم كشفت عن ثيابها وقالت : أنا هند بن عتبة . فقال رسول الله : مرحبا بك . فقالت : والله ما كان على الأرض أهل خباء أحب الى من أن يذلوا من خبائك ، ولقد أصبحت وما على الأرض أهل خباء أحب الى من أن يعزوا من خبائك . فقال رسول الله : وزيادة . وقرأ عليهن القرآن وبأيعهن . فقالت هند من بينهن ؟ يا رسول الله نصافحك . فقال : أنى لا أضافح النساء ، ان قولى لمائة امرأة مثل قولى لامرأة واحدة .

وهكذا كانت هند حين أقبلت على الرسول ، سعت اليه
متقنعة تخاف أن ينفذ أمره فيها قبل أن تأتيه ، ثم أقبلت عليه
متقنعة تخاف أن يراها قبل أن يسمع منها ، وما كشفت هذا
القناع الا بعد أن أعلنت إيمانها . وهي تعلم أنها بذلك أصبحت
آمنة ، فلقد كانت خائفة على نفسها ما تدرى هل كانت تسعى
الى الايمان حين سعت أم تسعى لتخلص حياتها لها .

غير أن ابن الأثير يحدثنا في كتابه « أسد الغابة » عن
اسلام هند حديثا آخر ، فيقول : ان هنداً قالت لأبي سفيان : انى
أريد أن أباع محمدا . فقال لها أبو سفيان : قد رأيتك تكذّبين
هذا الحديث أمس . قالت : والله ما رأيت الله عبد حق عبادته فى
هذا المسجد قبل الليلة ، والله أن يأتوا الا مصلين . فقال
أبو سفيان : فانك قد فعلت ما فعلت - ولعله يعنى ما كان
منها فى حق محمد وحق المسلمين - فاذهبى برجل من قومك
معك . فذهبت الى عثمان بن عفان - وقيل الى أخيها
أبى حذيفة بن عتبة - فذهب معها فاستأذن لها فدخلت وهى
متنقبة .

وان أفادتنا هذه الرواية مزيدا عن هند ، فهى قد أكدت
لنا ما سبق أن سقناه عنها من استمساكها بعقيدتها استمساكا
جعل زوجها أبو سفيان يشك فى صدق نيتها حين أبدت عن
رغبتها فى أن تسلم ، ثم تزيدنا هذه الرواية شيئا آخر عن هند
سبق أن أشرنا اليه وهو أنها كانت راغبة راهبة تدفعها رغبتها
فيما رأيت للمسلمين من شيء لم تكن رآته من قبل ، وتدفعها

رهبتها من هذا التهديد الذى كان يلاحقها والذى جعلها لا تأمن الخروج ولا السعى الا مستخفية لا تدرى أى الأمرين كان أقوى أثرا فى نفسها ، أرغبتها أم رهبتها ، ولكنها على كل حال كانت قد تأثرت بالدنيا التى تأثر بها أبو سفيان وأخذت تلين للحياة وتلين لهذا الدين الجديد الذى هو وسيلتها للدخول الى تلك الحياة وأخذت تنسى شيئا فشيئا ، هذا الدين القديم الذى كاد يخرجها تعصبها له من الحياة خروجا لا رجعة لها معه الى تلك الحياة .

وحديث هند بعد ذلك فى الاسلام — أعنى حديث المرأة المسلمة التى قد أبلت بلاء يحسب لها فى سبيل الله والرسول والدين — حديث لا يعدو حضورها وقعة انيرموك مع زوجها أبى سفيان ، وقد وقفت الى جانبه تعرض المسلمين على قتال الروم .

هذا غير ما ذكر لها من أنها بعد أن أسلمت جعلت تضرب صنما فى بيتها بالقدوم حتى كسرتة كسرا وهى تقول : كنا منك فى غرور .

وبعد هذه الأحاديث التى سقناها عن هند المسلمة يعيننا أن نسوق أحاديث لها أخرى عن هند امرأة مجتمع وامرأة رجل من رجال المجتمع الكبار ، وهو أبو سفيان ، اذ فى ظل هذين أبى سفيان وهند ، نشأ معاوية .

ولقد كانت نشأته بين يديهما وهما فى الجاهلية غير نشأته

بين يديهما وهما في الاسلام ، أمام تلك الدنيا الجديدة التي
تفتح لها قلب أبو سفيان ، وتفتح لها قلب هند مع أبي سفيان ،
والتي أرادا أن يفيدا ابنهما عنها من تجربتهما لها .

رثى معها ابنها معاوية يوما ف قيل لها : « أن عاش ساد
قومه » فقالت هند : ثكلته ان لم يسد الا قومه .

هذه هي هند في تنشئتها لابنها قد مثلت آمالا كبارا عقدتها
على ابنها ، فهي لم ترد له أن يسود قومه فحسب وانما أرادت
أن يسود مع قومه أقواما آخرين ، بتلك الروح غدت هند ابنها
معاوية ، لم تتخلف عن ذلك في جميع شئونها معه ، لم تذكر
كتب التاريخ هذا كله وانما أشارت الى شيء وكان هذا الشيء
الذي أشارت اليه على قلته يثغني عن هذا الكثير الذي أهملته .

فقد رووا أن معاوية قدم مرة من الشام ، وكان عمر قد
استعمله عليها ، فدخل على أمه هند فقالت له : يا بني ، انه قلما
ولدت حرة مثلك ، وقد استعملك هذا الرجل فاعمل بما وافقه ،
أحببت ذلك أم كرهت .

ويروى الراوى أنه بعد أن خرج معاوية عن أمه دخل على
أبيه أبي سفيان فقال له : يا بني ان هذا الرهط من المهاجرين
سبقونا وتخلّفنا عنهم ، فرفعهم سبقهم وقصّر بنا تأخرنا ،
فصرنا تبعا وصاروا قادة ، وقد قلّدوك جسيما من أمرهم ،
فالك تجرى الى أمد لم تبلغه ولو قد بلغته لتنفّست فيه .

ثم يضيف الراوى نقلا عن معاوية : فعجبت من اتفاقهما في
المعنى على اختلافهما في اللفظ .

أرأيت الى تلك الصورة ، قد يكون الرواة قد زادوا فيها وقد يكونون قد لفقوا فيها ، ولكنها على كل حال تشير الى شيء عند هند ، وتشير الى شيء عند أبي سفيان ، قد لا تكون هند عبرت عنه ذلك التعبير ، وقد لا يكون أبو سفيان عبر عنه ذلك التعبير ، وقد لا تكون الحادثة وقعت أصلا ، ولكنها لن تعفينا من أن نتمسك بجذورها نعى تلك الجذور التي استقرت في نفس هند وفي نفس أبي سفيان ، والتي شاعت عنهما بعد أن فاضت بها نفسيهما فجاءت على تلك الصورة المروية ، ولكنها على كل حال تمثل نفس هند وتمثل نفس أبي سفيان .

واستمع الى ما يرويه البلاذري ، فهو يروي شيئا يرفع هنداً الى مستوى الأمهات اللاتي اليهن سياسة الأب والابن ، وأي أب كان ، لقد كان أباً سفيان ذلك الأب ، وأي ابن كان ، لقد كان معاوية ذلك الابن . ولكن هنداً كانت من وراء هذين جميعاً تدبر أمريهما فلا يملكان الا الانصياع وتشير عليهما فلا يجدان غير الطاعة ، لا لأنها كانت تملك نفوذ الأم المتغطرة ، أو نفوذ الزوج المتحكمة ، فما كان أبو سفيان ليزل — وهو رجل الجاهلية الأول — أمام كبرياء الزوجة وغطرستها ، وما كان معاوية ليهون أمام عتف الأم ، فلقد كان عندها رجلاً أي رجل ، ولكن الذي ألان هذين جميعاً لهند وجعلهما يستمعان لها ولا يخالفان عن أمرها هو ما أحساه فيها من سداد رأي وحكم صائب ومشورة صالحة وعقل راجح ، فلقد روى البلاذري هذه القصة نسوقها اليكما رواها ، قال : شخص

أبو سفيان الى معاوية وهو على الشام بعد يزيد أخيه ، ومعه عتبة وعنبسة فكتبت هند اليه : قد قدم عليك أبوك وأخواتك فاحمل أباك على فرس واعطه أربعة آلاف درهم ، واحمل عتبة على بغل واعطه ألفي درهم ، واحمل عنبسة على حمار واعطه ألف درهم . ففعل . فقال أبو سفيان : أشهد أن هذا عن رأى هند .

وقد مر بك أن عتبة أخ لمعاوية من غير هند ، أمه صفية بنت أبي العاص بن أمية ، عمه عثمان . وأن عنبسة هو الآخر أخ لمعاوية من غير هند ، أمه عاتكة بنت أبي أزيهر الدوسي .

فعتبة كما ترى أقرب الى معاوية إذ أمه عمه عثمان ، وعنبسة أبعد شيئا ، لآذ أمه من بنى دوس ، فقد وضعت هند الأخوة على مراتبهم ميّزتهم بما أركبتهم وميزتهم بما أعطتهم ، وكان تديرا يفوت عقولا كثيرة ولا يلتفت اليه عقل الا مثل عقل هند ، عقل يدقق في الأمور تدقيق السياسى المحنك . وكان أبو سفيان على علم بعقل هند ، من أجل ذلك لم يتردد حين رأى ما رأى ، من أن يعزو هذا الى صاحبه هند وزوجه .

وان شئت أن تعرف مزيدا عن هند في نظرتها لابنها ، تلك النظرة التى هيأته لأن يكون عظيما ، فليس خير من أن تشكر ابنك ليكبر ، ومن أن تحمله ليجل ، ومن أن تلقى عليه الأعباء صغيرا ليحملها كبيرا . وهكذا كانت هند مع ابنها معاوية تشكره وتحمله وتراه للأعباء العظام أهلا ، فلقد سئلت يوما عن ابنها

معاوية فقالت : والله لو جمعت قريش من أقطارها ثم رمى به في وسطها لخرج من أى أعراضها شاء .

وهكذا كانت هند امرأة من قريش ، كانت في الجاهلية عظيمة الخطر وفي الاسلام كريمة الخبر ، وحسب معاوية ابنها أنه كان حين يفتخر ويفاخر يقول : « أنا ابن هند » .

وما طالت أيام هند في الاسلام ولا شاركت في الحياة مشاركة عميقة واسعة ، وإن كانت قد شاركت في البيت المشاركة كلها ، وفرغت لشئون زوجها وابنها ترعى هذا وذاك لم يفتها من خطوهما شيء ، فلقد كانت في إثر خطو كل منهما الى أن توفاهما الله في خلافة عمر سنة ثلاث عشرة للهجرة ، ماتت في اليوم الذي مات فيه أبو قحافة والد أبي بكر الصديق الخليفة الأول ، وبموتها انطوت صفحة هند من اشراكها الى اسلامها ، ولناخذ معك في الحديث عن أبي سفيان في ظل الاسلام مشركا ومسلما .

- ١٢ -

لقد مر بك أن أبا سفيان لم يفته من أحداث الجاهلية مع الرسول شيء ، فلقد كان فيمن ذهبوا الى أبي طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم يكلّمونه في أمره ويقولون له : إن ابن أخيك قد سب آلهتنا وعاب ديننا وسفّه أعلامنا وضلّ آباءنا فاما أن تكفّ عنا واما أن تخلّى بيننا وبينه ، فانك على مثل ما نحن عليه من خلافه ، فنكفيك . فردّهم أبو طالب ردّاً جميلاً .

ثم كان أبو سفيان مع هؤلاء القوم حين مشوا الى أبي طالب مرة أخرى وقالوا له : ان لك سنا وشرفا ومنزلة فينا ، وانا قد استهيناك من ابن أخيك فلم تنه عنا ، وانا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا وتسفيه أحلامنا وعيب آلهتنا حتى تكفنه عنا أو تنازله وإياك في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين .

وكان هذا القول هز أبا طالب وعز عليه أن تثور الحرب بين قومه فدعا اليه الرسول يقول له : أبق عليّ وعلى نفسك ولا تحملني من الأمر ما لا أطيق ، وظن الرسول أن عمه خاذله وبكى بين يدي عمه . وعز على العم أن يظن به ابن أخيه هذا الظن فقال له : اذهب يا ابن أخي فقل ما أحببت فوالله لا أسلمك لشيء أبدا .

ثم رجع أبو سفيان مع القوم مرة ثالثة الى أبي طالب ومعهم عمارة بن الوليد بن المغيرة ، وكان من فتيان قريش ، يعرضون على أبي طالب أن يأخذ عمارة ويعطيهما الرسول ليقتلوه ، على أن يكون عمارة لأبي طالب مكان الرسول ولدا بولد ، وكان هذا طلبا منكرا لا يقبله رجل ذو عقل كأبي طالب .

وحين فشا الاسلام بمكة بين قبائل قريش رجالا ونساء اجتمع أبو سفيان مع غيره من الأشراف .. بعد غروب الشمس عند ظهر الكعبة ، ثم قال بعضهم لبعض : ابعثوا الى محمد فكلّموه وخاصموه حتى تعذروا فيه ، فبعثوا اليه : ان أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليكلّموك فأتهم . فجاءهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سريعا وهو يظن أنه قد بدأ لهم فيما كلّمهم

فيه بداء ، وكان عليهم حريصا يحب رشدهم ويعز عليه عنتهم ، حتى جلس اليهم ، فقالوا له : يا محمد ، انا قد بعثنا اليك لنكلمك ، وانا والله ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت على قومك ، لقد شتمت الآباء وعبت الدين . الى غير ذلك من كلام طويل فيه عرض وفيه تهديد ، فقام عنهم الرسول منصرفا .

وما أظنك قد غابت عنك قصة أبي سفيان حين خرج مع أبي جهل والأخنس بن شريق ليستمعوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يصلى من الليل في بيته . ويعنينا أن نذكرك بكلمة أبي سفيان حين سأله الأخنس عن رأيه فيما سمع من محمد فلقد قال أبو سفيان : والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . فهذه تدلّك على أنا أبا سفيان لم يكن ينظر نظرة جادة الى هذا الدين الجديد ، وانما كان كل همه الخوف من أن يغلبه صاحب هذا الدين الجديد على جاهه في الدنيا .

وبعد هذا فلقد كان أبو سفيان من الساعين أخيرا الى أبي طالب حين ثقل على قريش أمر الرسول ، وحين أسلم حمزة وأسلم عمر ، يطلبون الى أبي طالب أن يكثف عنهم ابن أخيه ، وما استجاب لهم أبو طالب ولا خاف منهم الرسول .

وحين اجتمع الملائكة من قريش في دار الندوة ليتشاوروا فيها في أمر الرسول صلى الله عليه وسلم كان أبو سفيان من بينهم ، ولقد

اتقض هؤلاء المتآمرون بعد أن دبّروا لقتل الرسول ، وكانت الهجرة وكان خروج الرسول عن مكة بأمر ربه .

وحين خفّ المسلمون يهاجرون من مكة الى المدينة ليلحقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فيمن خرج بنو جحش ابن رثاب ، وكانوا حلفاء لبنى أمية ، فعدا أبو سفيان على دارهم فباعها من عمرو بن علقمة ، ويبلغ بنى جحش ما صنع أبو سفيان بدارهم ويذكر عبد الله بن جحش ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول الرسول لعبد الله بن جحش : ألا ترضى يا عبد الله أن يعطيك الله بها دارا خيرا منها في الجنة . ويرضى عبد الله ويبشره الرسول بها .

ويخرج أبو سفيان في تجارة له الى الشام ثم يعود من الشام في غير قريش عظيمة فيها أموال لقريش وتجارة من تجارانهم ، وفيها ثلاثون رجلا من رجال قريش ، ويسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى سفيان مقبلا من الشام فيندب المسلمين اليه ويقول : هذه غير قريش فاخرجوا اليها لعل الله ينفلكموها .

ويعلم أبو سفيان بخروج المسلمين اليه ويحتاط لنفسه وينجو بعيره ، ويكتب لقريش ، وكان قد علم أنهم قد خرجوا لنصره ، يطلب اليهم أن يرجعوا اذ أن العير نجت ، ولكن أبا جهل أبى إلا أن تخرج قريش ، فخرجت قريش وكانت حرب بدر التي كتب فيها للمسلمين النصر .

وفي هذه الحرب أمر عمرو بن أبى سفيان ، فليل لأبى سفيان :

أفدى عمرا ابنك . فقال : أجمع على " دمي ومالي قتلوا حنظلة
ابني — وكان قد قتل في هذه الحرب — وأفدى عمرا ، دعوه
في أيديهم يمسكوه ما بدا لهم . ثم كان أن خرج سعد بن النعمان
— وهو من المسلمين — يقصد قصد مكة ، فحبسه أبو سفيان
بابنه عمرو ، ثم أطلقه حين أطلق المسلمون له ابنه .

ثم كان لأبي سفيان موقف مع زينب بنت رسول الله حين
خروجها الى المدينة فلقد خرج بها حموها — أخو زوجها —
كنانة بن الربيع ومعه قوسه ، وقد أركبها بعيرا ، وخرج بها
نهارا يقود بها ، وهاج ذلك رجالا من قريش فخرجوا في طلبها
حتى أدركوها ، وكان أول من سبق اليها هبّار بن الأسود ،
وروءعها هبار بالرمح وهي في هودجها ، وكانت زينب حاملا
فطرحها ذا بطنها ، عند ذلك برك حموها كنانة وفي يده سهمه .
وقال : والله لا يدنو مني رجل ، الا وضعت فيه سهما ، فخرج
الناس عنه ، وأتى أبو سفيان في جلة من قريش ، وكان أبو سفيان
في هذا الموقف رقيقا نبیلا ، فلقد أقبل على كنانة بن الربيع يقول
له : أيها الرجل .. كف عنا نيلك حتى نكلمك . وكف كنانة
نبله ، وأقبل أبو سفيان عليه فقال له : انك لم تصب ، أخرجت
المرأة على رءوس الناس علانية وقد عرفت مصيبتنا ونكبتنا
وما دخل علينا من محمد — يشير الى ما أصاب الكفار يوم
بدر — فيظن الناس اذا خرجت يابنته علانية على رءوس الناس
من بين أظهرنا أن ذلك عن ذل أصابنا عن مصيبتنا التي كانت ،
وأن ذلك منا ضعف ووهن ، ولعمرى مالنا بحبسها عن أيها

من حاجة ، وما لنا في ذلك من ثأر ، ولكن ارجع بالمرأة حتى اذا هدأت الأصوات وتحلّث الناس أن قد رددناها فخذها سرا وألحقها بأبيها . وأقامت زينب ليالى حتى اذا هدأت الأصوات خرج بها كنانة ليلا لتلحق بأبيها صلى الله عليه وسلم .
ولكننا رأينا أبا سفيان بعد ذلك لا تهدأ نفسه لما أصاب قومه في بدر .

واذا هو ينذر أن لا تمس رأسه ماء من جنابة حتى يغزو محمدا صلى الله عليه وسلم . فخرج في مائتي راكب من قريش ليبريغينه حتى نزل قريبا من المدينة ، وبعث نفرا من رجاله فأتوا فاحية منها فحرقوا نخلا بها ووجدوا رجلا من الأنصار وحليفا له في جرث لهما فقتلوهما ، ثم انصرفوا راجعين . ونذر بهم الناس فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبهم ، ولكن أبا سفيان كان قد فاته — فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة واحتسب هذه غزوة . وسميت غزوة السويق لكثرة ما ألقى المشركون من السويق ليتخفّفوا من أحمالهم للنجاة .

وهكذا أراد أبو سفيان أن يفعل شيئا ليثبت وجوده هنا ، اذ قد فاته أن يشته هناك ، وليبقى اسمه كما هو صاحب الكلمة في قريش لا يذكّر شيء غير مقرون باسمه ، وما نظن أبا سفيان كان يريد حربا حقا ، وما نظنه كان جادا ، ولكن الذي نظنه أنه أراد أن يعوض ما فاته ببدر بشيء يذكر له بعد بدر ، فتنسى بطلها وتذكر غزوة السويق وأبو سفيان بطلها الأول والأخير .

وتمر هذه واذا أبو سفيان يخرج بتجارة لقريش الى الشام
يسلكون طريقا غير ذلك الطريق المعهود الذي عرفه المسلمون ،
ولكن المسلمين نذروا بهم أيضا وخرج الى أبي سفيان في غيره
زيد بن حارثة فأصاب العير وما فيها ، وقدم بها على رسول الله ،
وقد فر أبو سفيان مع غيره من الكفار فلم يدركهم زيد بن
حارثة .

وبعد هذا رأينا أبا سفيان يجتمع برجال من قومه يذكر لهم
ويذكرون له ما أصيبوا به يوم بدر ، ويخرجون من هذا
الاجتماع متجمعين على حرب الرسول ، وتخرج قريش بعد
أن عبأت قوتها لتلقى جيوش المسلمين عند أحد ، وقد مر بك
شيء عن يوم أحد هذا وموقف هند بنت عتبة فيه ومقتل حمزة
سوما كان من هند مع حمزة ، ولكنك لم يثر بك ما كان من أبي
سفيان في هذا اليوم ، فلقد كان أولا على رأس من هباً لتلك
الحرب ، ولقد كان شيخ المحرضين فيها .

يذكر ابن اسحق أن أبا سفيان قال لأصحاب اللواء من بني
عبد الدار يحرضهم على القتال : يا بني عبد الدار . انكم قد
وليتم لواءنا يوم بدر فأصابنا ما قد رأيتم ، وانما يؤتى الناس من
قبل راياتهم ، اذا زالت زالوا . فاما أن تكفونا لواءنا واما أن
تخلوا بيننا وبينه فنكفيكموه . فهمثوا به وتوعّدوه وقالوا :
نحن نسلم اليك لواءنا .. ستعلم غدا اذا التقينا كيف نصنع .
قال ابن اسحق : وذلك الذي أراد أبو سفيان . يعنى تحريض
القوم وتحسيسهم .

ودخل أبو سفيان المعركة يقاتل مع المقاتلين ، فالتقى به
حنظلة بن أبي عامر ، فتشابكا وعلا حنظلة أبا سفيان ، وكان
على أن يقتله ، غير أن رجلا من المشركين هو شدّاد بن الأسود
رآهما ورأى حنظلة يعلو أبا سفيان ، فسدد الى حنظلة سهما
رماه به فقتله .

ولقد ظن أبو سفيان أنه بهذه بطل ، فقال يشيد بموقفه ،
ويذكر شدّاد بن الأسود ، وهو ابن شعوب ، الذي عاونه على
قتل حنظلة فيقول :

ولو شئت نجتنى كمين طمرة (١)

ولم أحمل النعماء لابن شعوب

ولقد كانت هذه الحرب جولتين : جولة أولى كتب
للمسلمين فيها النصر حين ائتمروا بأمر الرسول ، وجولة ثانية
كتبت على المسلمين فيها الهزيمة لأنهم خالفوا عن أمر الرسول ،
وهنا ظهر أبو سفيان من بين المشركين جميعا يلي أمر القيادة
عليهم ويلى التحادث باسمهم ، فيشرف على الجبل قبل أن
ينصرف المشركون راجعين ويصرخ بأعلى صوته ويقول : أنعمت
فعال — يخاطب نفسه ، أى أظهر دينك .

وسمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لعمر : قم
فأجبه وقل : الله أعلى وأجل ، لا سواء : قتلاتنا في الجنة وقتلاككم
في النار .

(١) الطمرة : الفرس السريعة الثوب .

ولكن لهذا الحديث بقية ، بقية مؤلمة تكشف لنا عما كان
يكنه أبو سفيان لمحمد ، فلقد رآه عقبه في سبيل زعامته فود
لو خلاص منه لتخلو السبيل له ، لم يود ذلك الخلاص النبيل
الشريف ، أعنى أن يقهر خصم خصما دون أن يقتله ، ولكن
أبا سفيان كانت أمنيته في تلك الحرب أن يرى محمدا صريعا ،
وأن يراه مقتولا لتطمئن نفسه الى أن الزعامة التي يبغيها قد
باتت في يديه لا ينافسه عليها منافس قوى . . .

ولنستمع الى أبي سفيان وهو يقول لعمر : هلم الى يا عمر ،
ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر : ائتته فانظر
ما شأنه . ويجيء عمر الى أبي سفيان . فيقول أبو سفيان لعمر :
أنشدك الله يا عمر ، أقتلنا محمدا ؟ فيقول عمر : اللهم لا ، وأنه
ليسمع كلامك الآن . فيقول أبو سفيان والحسرة تملأ عليه
نفسه : أنت أصدق عندي من ابن قمئة وأبر : وكان عبد الله بن
قمئة قد أشاع ذلك وقال : انى قد قتلت محمدا .

ولم يشأ أبو سفيان أن يمضى عن أحد دون أن ينادى
ويقول مهددا موعدا : ان موعدكم بدر للعام القابل .

وحين انصرف المشركون عن أحد كان لهم رأى في أن
يرجعوا ليستأصلوا المسلمين وكانوا يقولون : أصبنا أشراف
أصحابه وقادتهم ثم نرجع قبل أن نستأصلهم ، لنكرئن على
بقيتهم فلنفرغن منهم .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد توقع ذلك من
المشركين ، وأراد أن يمضى في اثرهم كي لا يظنوا به ضعفا ،

وخرج جيش المسلمين في اثر المشركين . ولقى أبو سفيان رجلا من المسلمين هو معبد بن أبي معبد ، فقال له أبو سفيان : ما وراءك يا معبد . قال : محمد قد خرج في أصحابه يطلبكم في جمع لم أر مثله قط يتحرقون عليكم تحرقا ، قد اجتمع معهم من كان تخلف عنه في يومكم وندموا على ما صنعوا . فقال له أبو سفيان وقد هاله ما قال معبد : ويحك ما تقول . فقال معبد : والله ما أرى أن ترتحل حتى أرى نواصي الخيل . فقال أبو سفيان : فوالله لقد أجمعنا الكرة عليهم لنستأصل بقيتهم . قال معبد : فاني أنهارك عن ذلك . وهكذا رجع الكافرون ، وأراح الله المسلمين .

وفي يوم الرجيع كان لأبي سفيان شأن فلقد قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أحد رهط من قبيلتي عضل والقارة وقالوا : يا رسول الله ، ان فينا اسلاما فابعث معنا نفرا من أصحابك يفقهوننا في الدين ويقرئونا القرآن ويعلموننا شرائع الاسلام . فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم نفرا ستة من أصحابه هم : مرثد بن أبي مرثد الغنوي حليف حمزة بن عبد المطلب ، وخالد بن البكير الليثي ، حليف بني عدي بن كعب ، وحبيب بن عدي ، وزيد بن الدثنة ، وعبد الله ابن طارق ، وعاصم بن ثابت .

وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على القوم مرثد بن أبي مرثد ، وخرج هؤلاء نفر الستة مع القوم ، حتى اذا كانوا على الرجيع - وهو ماء لهذيل بناحية الحجاز - غدر بهم القوم

وقاموا اليهم بالسيف . فاستل هؤلاء نفرهم الآخرون
سيوفهم . فقال لهم القوم : انا والله ما نريد قتلكم ولكننا نريد
أن نصيب بكم شيئاً من أهل مكة ، ولكم عهد الله وميثاقه ألا
تقتلكم . فأما مزند وخالد وعاصم فلم يقبلوا من القوم عهداً
وقاتلوا القوم حتى قتلوا ، وأما زيد وحبيب وعبد الله فلانوا
ورقوا ورغبوا في الحياة ، فأسرهم القوم وخرجوا بهم الى مكة
ليبيعوه بها ، أما عبد الله فقد اتهمز غرة من القوم وهو في
الطريق فنزع يده من الوثاق وأخذ سيفه ، ولكن القوم رموه
بالحجارة حتى قتلوه ، وقدم القوم بخبيب وزيد مكة فباعوهما
من قريش ، فابتاع خبيبا رجل من تميم ، هو جحير بن أبي ايهاب
— ليقتله بأبيه ، وابتاع زيدا صفوان بن أمية ليقتله هو الآخر
بأبيه أمية بن خلف . واجتمع حول زيد ، وقد أخرج ليقتل ، رهط
من قريش فيهم أبو سفيان بن حرب ، وتقدم أبو سفيان من
زيد حين قدم ليقتل فقال له : أنشدك الله يا زيد ، أتحب أن
محمدنا عندنا الآن في مكانك تضرب عنقه وأنت في أهلك .

وهكذا أراد أبو سفيان أن يكشف عن شيئين : أن يكشف
عن حرصه على قتل محمد هذا الحرص الذي مر بك شيء عنه ،
لتخلو السبيل أمامه الى الجاه الذي وجد محمدنا يزحمه فيه .
هذا شيء ، أما ثاني الشئين — وما نطن أبا سفيان الا أراد —
هو أن يعرف حب أصحاب محمد لمحمد ، فمن شأن المنافس
والند أن يتعرف ما عند خصمه من قوة وما عند أصحاب
خصمه من طواعية له أو خروج عليه .

وكان جواب زيد لأبي سفيان هو : والله ما أحب أن محمدا
الآن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه واني جالس في
أهلي .

وهكذا أيقظ جواب زيد أبا سفيان ، أيقظ فيه نفسه
الغافلة ، ورأى أنه أمام خصم ليست غلبته بالأمر اليسير ،
فارعوى يتدبر أمره . تحس ذلك في كلمته التي قالها اثر سماعه
جواب زيد ، فقد روي عنه أنه قال : ما رأيت من الناس أحدا
يحب أحدا كحب أصحاب محمد محمدا .

وما أعفى هذا زيدا من أن يقتله المشركون ، فقتلوه رحمه
الله .

وما نظنك نسيت أيعاد أبي سفيان للمسلمين منصرفه من
أحد ، من أجل ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلقى
أبا سفيان ، وخرج أبو سفيان في أهل مكة ليلقى الرسول .
وأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم على بدر ينتظر أبا سفيان ،
ولكن أبا سفيان كعادته كان يحب أن يقال عنه أكثر مما يفعل ،
من أجل ذلك انقلب ولم يأت بدرا . وقال شاعر المسلمين
عبد الله بن رواحة يهجو ويغيره جثبه فيقول :

وعدنا أبا سفيان بدرا فلم نجد
لميعاده صدقا وما كان وافيأ

وفي غزوة الخندق حين تظاهر المشركون على محمد وقصدوا
إليه في المدينة ، وحين حفر المسلمون الخندق حول المدينة ، كان
أبو سفيان من رجالات قريش المعدودين في تلك الحرب ، خرج

اليه نعيم بن مسعود الغطفاني ليخذه وألقى في روعه أن اليهود قد عادوا فصالحوا محمداً وقضوا ما بينهم وبين قريش ، وصنعت كلمات نعيم في نفس أبي سفيان شيئاً ، ويرسل الله ريحاً فتكفأ قدور القوم وتنقض عليهم خيامهم ، فيقوم أبو سفيان بين القوم ويقول : يا معشر قريش : انكم والله ما أصبحتم بدار مقام ، لقد هلك الكراع^(١) والخلف وأخلفتنا بنو قريظة ، وبلغنا عنهم الذي نكره ، ولقينا من شدة الفرع ما ترون ، ما تطمئن لنا قدر ، ولا تقوم لنا نار ، ولا يستمسك لنا بناء ، فارتحلوا فاني مرتحل . ثم قام الى جملة وهو معقول فجلس عليه ثم ضربه فوثب به على ثلاث .

وهكذا رجع أبو سفيان عن المدينة كما جاء اليها ، حرض المشركين على الحرب وحرضهم على الرجوع ، وكان صاحب أمرهم حين جاءوا وحين رجعوا .

وحين هم الرسول بدخول مكة وكان بينه وبين القرشيين صلح ، وخرج عثمان بن عفان ليكون رسول رسول الله الى أهل مكة ، كان فيمن لقي عثمان من عظماء قريش أبو سفيان ، وكلم عثمان أبا سفيان مع عظماء قريش ، ولكن أبا سفيان لم يجب عثمان الى ما طلب واحتبسه عنده وظن رسول الله أن عثمان قد قتل وتهيأ لدخول مكة .

وتمضى الأمور بين المسلمين والمشركين في الاستعداد للحرب

(١) الكراع : اسم يجمع الخيل .

بعد ما تقضت قريش ما كان بينهم وبين الرسول من عهد وميثاق ، وترى قريش أنهم لا قبل لهم برسول الله وجيوشه ، وأنهم قد أخطئوا حين تقضوا هذا العهد وذلك الميثاق ، ويحس الرسول هذه من قريش وينبئ الرسول قومه بما سيكون من المشركين ويقول : كأنكم بأبي سفيان قد جاءكم ليشد العقد ويزيد في المدة .

وقد وقع ما أنبأ به الرسول ، فلقد خرج رجال المسلمين يتحسسون فإذا هم يلقون أبا سفيان قد بعثت به قريش الى الرسول ليشد العقد ويزيد في المدة .

ومضى أبو سفيان في طريقه الى المدينة فدخل على ابنته أم حبيبة زوج الرسول ، ولما ذهب أبو سفيان ليجلس على فراش الرسول صلى الله عليه وسلم طوته عنه أم حبيبة . فقال لها أبو سفيان : يا بنية ، ما أدري أرغبت بي عن هذا الفراش أم رغبت به عني ، فقالت له أم حبيبة : بل هو فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت رجل مشرك نجس ، ولم أحب أن تجلس على فراش رسول الله .

درس ثان لقيه أبو سفيان بعد درسه مع زيد . علم من هذا كما علم من سابقه ، حب الناس للرسول وتعلقهم به . ولكن أبا سفيان كان هنا كما كان هناك يحقد لمثل هذا وذاك . لأنه يرى أن منافسه قد نزل في قلوب الناس منزلة كبيرة ، ولم يكن آن له أن يتدبر ، فقال لابنته : والله لقد أصابك يا بنية بعدى شر .

وحين ضاق أبو سفيان بابنته وضاق به ابنته لم يجد بدا من أن يمضي الى الرسول وحده ، وكأنى به ، قد أراد أن يجعل بينه وبين الرسول ابنته أم حبيبة . فلما خاب ظنه في ابنته خاب ظنه في الناس جميعا ، ورأى أنه أولى بأمره ، وأقبل أبو سفيان على الرسول فكلمه فلم يرد عليه الرسول شيئا .

هنا ارتد أبو سفيان الى نفسه يفكر فيمن يعتمد عليه ليكون بينه وبين الرسول ، ففكر في أبي بكر ، وما أن فكر في أبي بكر حتى ذهب اليه فكلمه أن يكلم له الرسول . فقال أبو بكر : ما أنا بفاعل . فخرج أبو سفيان من عند أبي بكر الى عمر ، فكلمه في مثل ما كلم فيه أبا بكر ، فلم يستجب عمر الى أبي سفيان وقال له : أنا أشفع لكم الى رسول الله .. ! فوالله لو لم أجد الا الذر لجاهدتكم به . وأظلمت الدنيا في وجه أبي سفيان فقد صدت عنه ابنته وصد عنه أبو بكر وصد عنه عمر ، وقسا عليه عمر حين صده ، وكانت قسوة عمر أشد على نفس أبي سفيان من صده له .

عندها فكر أبو سفيان في رجل تجمع له وياه قرابة وتصله به رحم ، وكان ذلك الرجل الذي فكر فيه أبو سفيان هو علي ابن أبي طالب ، فدخل عليه أبو سفيان والى جنب علي زوجه فاطمة بنت الرسول ، وبين يديهما ولدهما الحسن بن علي ، وكان عندها غلاما يدب على الأرض ، فقال أبو سفيان : يا علي هلك أمس القوم بي رحما واني قد جئت في حاجة فلا أرجع كما جئت خائبا ، فاشفع لي الى رسول الله .

وهكذا نحس اليأس والحسرة في كلام أبي سفيان ، ونحس أنه ضائق بنفسه ضائق بأهله ضائق بسكان المدينة ، وأحس على من أبي سفيان ذلك فحزن له وأسى لأمره ، ولكنه كان يعلم أن الرسول قد عزم على شيء وإذا عزم الرسول على أمر لا يرجع عنه ، فالتفت يقول لأبي سفيان : ويحك يا أبا سفيان ، والله لقد عزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على أمر ما نستطيع أن نكلمه فيه .

وهنا تحس الضيق قد بلغ بأبي سفيان ذروته فالتفت عن على الى فاطمة يقول لها : ياينة محمد هل لك أن تأمرى بئيك هذا فيجبر بين الناس فيكون سيد العرب الى آخر الدهر .

أرأيت الى أبي سفيان كيف يقول ، ثم أرأيت اليه كيف ينطق ، ثم أرأيت اليه كيف يوجه كلامه . لقد رأى الأمر أمر قوة وضعف ، أمر جيش غالب وجيش مغلوب . أمر نصر قاهر وهزيمة منكرة ، من أجل ذلك ذل أبو سفيان ، ومن أجل ذلك هان أبو سفيان ، ومن أجل ذلك لان أبو سفيان .

وان الظروف التي مهدت الاسلام الى قلب هند هي التي تمهد الاسلام الى قلب أبي سفيان ، والخرج الذي سد الطريق على هند فلم تجد أمامها غير الاسلام مخرجا لها من هذا الخرج ، هو الخرج نفسه الذي سد الطريق على أبي سفيان وسوف لا يجد مخرجا له منه غير الاسلام .

وتجيب فاطمة أبا سفيان اجابة تضم الى الحسرة في نفس
أبي سفيان حسرة ، وتهون عليه نفسه فتقول له : والله ما بلغ بشئ
ذاك أن يجير بين الناس ما يجير أحد على رسول الله صلى الله
عليه وسلم .

وهكذا هان أبو سفيان هواناً لم يمه من قبل ، وتجمعت
عليه الشدائد ، ولم يجد في نفسه قوة على حملها ، ولقد هان
عليه أن يحمل هذا كله ويلقى ما يلقي لأنه كان سيداً كما علمت
وكان يريد أن تظل السيادة له كما علمت ، فهو يريد أن يكون
سيد قريش في السلم كما كان سيدها في الحرب ، لا تفلت من
يديه إحدى السيادتين ، ثم هو وراء تلك السيادة لا يريد أن
يبعد عن مجريات الأمور ، ولو قدر له أن يبعد عنها قليلاً
لأبعدته هي عنها كثيراً ، وما بضائر أبا سفيان هذا الذي يلقاه
فثمان الزعامة كبير ، وعلى من يريد أن يكون زعيماً أن يحمل
هذا الثمن الكبير .

وحين أجابت فاطمة أبا سفيان بالذي أجابته به التفت أبو
سفيان الى علي غير يائس وهو يقول له : يا أبا الحسن : انى
أرى الأمور قد اشتدت على فأنصحنى .

ولا يجد على ما ينصح به أبا سفيان في موقفه هذا فيقول
له : والله ما أعلم لك شيئاً يغنى عنك شيئاً .

ولكن علياً يذكر أخيراً شيئاً لأبى سفيان قد ينفعه فيقول له

وهو غير واثق بما يقول الثقة كلها : ولكنك يا أبا سفيان سيد
بنى كنانة ، فقم فأجر بين الناس ثم ألحق بأرضك .

ويرد عليه أبو سفيان وهو غير واثق هو الآخر بكلام على
الثقة كلها : أو ترى ذلك مغنيا عنى شيئا .

ويجيب على وهو يؤكد قلة ثقته فيما نصح به أبو سفيان
ويقول : لا والله ما أظنه ، ولكنى لا أجد لك غير ذلك .

ولكنه كان حلا على كل حال ، لم يجد أبو سفيان غيره ،
وكان يائسا واليائس كالغريق يتعلق بأضعف العيدان . فقام
أبو سفيان في المسجد وقال : أيها الناس : الى قد أجرت بين
الناس . ثم ركب بعيره وانطلق .

وهكذا خرج أبو سفيان من المدينة غير واثق أنه فعل شيئا
ولكنه كان مطمئنا الى أنه فعل شيئا .

وتلقى قريش أبا سفيان لهفى الى لقياء ويتعلقون ببعيره
ويقولون له : ما وراءك ؟ . وهنا ينطق أبو سفيان وتنطق الحسرة
على لسانه فيقول : جئت محمدا فكلمته ، فوالله ما رد على شيئا
ثم جئت ابن أبي قحافة فلم أجد فيه خيرا ، ثم جئت ابن الخطاب
فوجدته أدنى العدو ، ثم جئت عليا فوجدته أمين القوم وقد
أشار على " بشيء صنعته ، فوالله ما أدري هل يغنى ذلك شيئا
أم لا .

وتقول قريش لهفى الى الجواب كما كانت من قبل لهفى
الى لقاء أبي سفيان : وبم أمرك ؟ تسأل هذا السؤال قريش
وهي تظن أن عليا أشار على أبي سفيان بما فيه غناء ، وتستمع

قريش الى أبي سفيان فاذا هو يقول : أمرني أني أجير بين الناس
ففعلت . وتقول قريش : فهل أجاز لك محمد ؟ ويقول أبو
سفيان في صوت ضعيف وفي نبرة ضعيفة وبنفس ضعيفة : لا .
وهنا تنكسر قريش كما انكسر أبو سفيان : وتذل قريش كما
ذل أبو سفيان . ولكنهم على هذا يملكون أن يصيحوا به صيحة
المغضب ويقولون له : ويلك ، والله ما زاد الرجل على أن لعب
بك . فلا يغنى عنك ما قلت .

وهنا ملك أبو سفيان عقله ، وكان قد فقدته في المدينة حين
ضاعت السبل أمامه ، ورأى أن عليا قد لعب به ، كما رأى قومه
فالتفت الى قومه يقول لهم وهو يعتذر عن نفسه ويعتذر عن
علي : لا والله ما وجدت غير ذلك .



ويخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد أن
يستخلف عليها في جيش كبير من المهاجرين والأنصار .
وكانت الأخبار قد عثمت عن قريش فلم يعرفوا عن مسير
رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم شيئا وما كانوا يدرون
ما هو فاعل .

وخرج في تلك الليلة أبو سفيان بن حرب وحكيم بن حزام
وبديل بن ورقاء يتجنسون الأخبار .

ويقال أن أبا سفيان وعبد الله بن أبي أمية لقيا رسول الله
صلى الله عليه وسلم بمكان ما فيما بين مكة والمدينة ، فالتمسا



الدخول عليه وكلمته أم سلمة فيهما ، فقالت يا رسول الله :
ابن عمك وصهرك .

وكما أبى رسول الله على أبى سفيان الدخول عليه من قبل ،
أبى هذا الدخول الآن ، فقال لأم سلمة : لا حاجة لى بهما .
أما ابن عمى فهتك عرضى ، وأما ابن عمتى وصهرى فهو الذى
قال لى بمكة ما قال .

وهكذا يكشف الرسول صلى الله عليه وسلم عن السبب
الذى من أجله لم يأذن لهذين بالدخول عليه ، وهو سبب كما
تراه عظيم .

وهل ينسى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى سفيان أنه
كان يهجو وكان يبلغه ذلك على السنة الوافدين اليه من مكة ،
فلقد جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم وقال له : أن أيا
سفيان يهجوك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم انه
هجانى ، وانى لا أقول الشعر فأهجه عنى . وسمع ذلك عيد الله
ابن رواحة فقام الى النبى وقال : يا رسول الله أيدن لى فيه ،
فقال له الرسول : أنت القائل .

ثبت الله ما آتاك من حسن

قال ابن رواحة : نعم ، فقال الرسول : وإياك فثبت الله .
ثم قام اليه : كعب بن مالك فقال : يا رسول الله ، أيدن لى
فيه . فقال له الرسول : أنت القائل « همت » ؟ قال : نعم .
فقال الرسول : لست له . ثم قام حبان بن ثابت فقال : يا رسول
الله أيدن لى فيه . فقال الرسول : أنت له ، اذهب الى أبى بكر

ليخبرك بمطالب القوم ثم اهجهم وجيرل معك ، فقال حسان
يرد على أبي سفيان أبياتا منها :

ألا أبلغ أبا سفيان عنا متغلغلة فقد برح الخفاء
هجوت محمدا وأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء
أتهموه ولست له يند فشركما لخيركما الفداء

ولما خرج الخير الى أبي سفيان وعيد الله بن أبي أمية بذلك ،
بومع أبي سفيان ابن له ، قال وقد أفضى به اليأس الى ما بعد
اليأس ، وليس شيء يعد اليأس الا أن يستدبر المرء الحياة
ويستقبل الطريق الى الموت ، وعلى هذا عزم أبو سفيان ، عزم
أن يخرج من دنياه يعد أن ضاقت به دنياه ، دنيا الرئاسة
والسيادة التي عاشها والتي سعى لأن يعيشها ، ووجد سعيه قد
أخفق ، فالتفت الى أم سلمة يقول : والله ليأذن لي أو لآخذن
بيدي بثنى هذا ثم لنذهبن في الأرض حتى نموت عطشا وجوعا .

وكانني يرسل الله صلى الله عليه وسلم قد علم أن أبا سفيان
سير يمينه ان لم يأذن له ، فأخذته به شفقة ورحمة ، وهل
قلب كان أكثر شفقة ورحمة على الناس من قلب رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، سواء منهم من وآلاه ومن عاداه ، فما كاد
الرسول يسمع هذه الكلمة من أبي سفيان حتى أذن له
ولصاحبه ..

ودخل أبو سفيان يومه عيد الله على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فأسلما ..

والذين يروون هذه القصة يروون لأبي سفيان شعرا يعتذر به عما فرط منه ، ويروون له من بين هذا الشعر بيتا هو :

هذا بي هاد غير تقسى ونالنى

مع الله من طردت كل مطرد

ويروون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سمع هذا البيت ضرب في صدره — أعنى صدر أبي سفيان — وقال أنت طردتنى كل مطرد .. !

وفي الحق أنها قاسية كاذبة من أبي سفيان حين قالها ، وكريمة نبيلة من رسول الله حين احتملها من أبي سفيان ، ولم يفعل غير أن يكذبه فيها بهذا الأسلوب الإنكارى .

وهكذا كان أبو سفيان كما قلت لك ، وكما مر بك حريصا على أن يكون شيئا منه الأخذ واليه الرد ، لا تجرى أمور الناس الا به وعلى يديه .

والذين لا يروون تلك الرواية في اسلام أبي سفيان ، يروون رواية غيرها ، فيقولون :

لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم « مر الظهران » قال العباس بن عبد المطلب : واصباح قريش ، والله لئن دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة عنوة قبل أن يأتوه فيستأمنوه انه لهلاك قريش الى آخر الدهر . وخرج العباس على البيضاء بغلة رسول الله في الطريق الى مكة عكّه يجرد بعض الخطابة ، أو صاحب لبن ، أو ذا حاجة يأتى مكة فيخبر أهلها بكان رسول الله ، ليخرجوا اليه فيستأمنوه قبل أن يدخل عليهم عنوة ،

وهكذا كان العباس يرجو لأهله وذويه من قبل الأمن ، فهو قد علم ما عند رسول الله وما عند قريش ، وعلم أنه لا قبل لقريش بالرسول وما عنده ، وما تستطيع أن تنكر على انسان الحب لأهله والحب لذويه على أى دين كانوا ، ولكن الذى نكره على الانسان أن يؤثر على دينه ، وان كان من يؤثر أهله وذويه ، وما أثر العباس على دينه ، ولكنه أحب دينه وأحب أهله ، وكان يطمع فى ظل تلك الرهبة وذلك الخوف أن تنخلع قلوب المشركين من أهله فيزتدوا مؤمنين . فلقد قدّمنا اليك أن العقائد كما تدخل القلوب عن طريق الرغبة ، قد تدخلها عن طريق الرهبة ، وقد سبق الراهب الراغب بعد أن يجمعهما إيمان واحد . تلك طبيعة النفوس منها ما تحتاج الى أن تهزها القوة لتلين ، ومنها ما تلين مع الحكمة الرقيقة اللطيفة .

ولقد علم العباس أن قلوب المشركين من أهله التى بقيت على شركها الى اليوم على الرغم من تلك العظات المتتالية والعبر الكثيرة لن تستجيب للإيمان الا اذا خافت ، فمن أجل ذلك أراد أن يضمن لها شيئين : أمنا فتنجو من الموت ، أو خوفا فتنجو من الشرك .

ويوفر الله على العباس عنايه ، فاذا هو يسمع أبا سفيان يحدث بديل بن ورقاء ، وقد مر بك أنهما خرجا يتجسسان ، وأبوسفيان يقول لبديل : مارأيت كالليلة نيرانا قط ولا عسكرا ، ويقول له بديل : هذه والله خزاعة قد حمستها ^(١) الحرب ،

(١) أى قوتها وشجعتها .

ويقول أبو سفيان : خزاعة أذل وأقل من أن تكون هذه نيرانها
أو عسكرها .

فأنت ترى أن أبا سفيان في خرجته تلك لم يخرج ليبحث
عن الإيمان أو لينظر في عقيدة ، وإنما خرج خروج محارب ليعلم
شيئاً عن أخبار خصمه ، فهو لا يعنيه إلا ليعرف ما عنده من
قوة وما عنده من عدّة .

ويقول العباس ، فعرفت صوته — يعني صوت أبي سفيان —
فقلت : يا أبا حنظلة . وعرف أبو سفيان صوت العباس فقال :
أبو الفضل ؟ فقال العباس : نعم . فقال أبو سفيان : مالك فذاك
أبي وأمي ؟ فقال العباس : ويحك يا أبا سفيان ، هذا رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الناس ، واصباح قريش والله .

كلمة للعباس هزت أركان أبي سفيان ، وهالته فاذا هو يقول
للعباس : فما الحيلة ، فذاك أبي وأمي ؟

ويحس العباس الخوف قد بلغ مبلغه من نفس أبي سفيان ،
وكان طامعاً في أن يزيد هذا الخوف ليزلزل تلك النفس العاتية
فينملكها ، وعلى عليها فتستملى ، من أجل ذلك قال العباس لأبي
سفيان : والله لئن ظفر بك ليضربن عنقك ، فاركب في عجز هذه
البغلة ، حتى آتى بك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستأمنه
لك .

وما كان ألطف أبا سفيان لتلك ، فقد كان كالغريق ، ما وعى
أن يمسك بشيء حتى أمسك به فركب خلف العباس وجاء به
العباس إلى خيام المسلمين . وكان كلما مر بنار من نيرانهم ،

تساءلوا : من هذا ؟ فاذا ما رأوا بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم والعباس عليها ، قالوا : عم رسول الله صلى الله عليه وسلم على بغلته ، حتى مر العباس بنار عمر بن الخطاب وحين رآه عمر قال : من هذا ؟ وقام الى العباس . وحين رأى أبا سفيان على عجز الدابة قال والعجب يعلؤه : أبو سفيان عدو الله : الحمد لله الذى أمكن منك بغير عقد ولا عهد .

قد كانت أمنية كل مسلم أن يظفر بأبى سفيان ، وأن يثلى الوجود من أبى سفيان ، فلقد كان عدوا شديدا للمسلمين ، هو الذى يجمع عليهم الكفار ، وهو الذى يؤلب عليهم الرأى ، لا تقوم حرب الا به ، ولا يجتمع رأى الا عليه ، ويكون هو جامعهم . هكذا رآه المسلمون وهكذا رآه المشركون وهكذا رأى أبو سفيان نفسه . من أجل ذلك لم يأذن له الرسول ولم يستجب له قلة الصحابة من أقرباء له وغير أقرباء فيدخلوه على الرسول ، ومن أجل ذلك سعى أبو سفيان سعيه هذا ليثبت لنفسه قبل أن يثبت لقبومه .

وسعى عمر يعدو الى الرسول يريد أن يسبق العباس وأبا سفيان ، وكأنه قد أحس أن العباس يريد أن يفوت على المسلمين ما كانوا يترقبونه فى أبى سفيان ، وسبق العباس عمر واذا هو قبله بقليل ، واذا عمر فى اثره . ولكن عمر يسبق العباس الى الكلام فيقول : يا رسول الله ، هذا أبو سفيان قد أمكن الله منه ، بغير عقد ولا عهد ، فدعنى فلاضرب عنقه .

أرأيت تلك الأمنية التى كان يرقبها عمر ، ما كانت أمنية

عمر بل كانت أمنية المسلمين جميعا ، وانها لتعدل على ما كان يحمله المسلمون كافة لهذا الرجل .

ولكن الذى تمنّاه عمر كان يتمنى غيره العباس ، فالعباس — كما قلت — كان يعمل لدينه وأهله ، وعمر كان يعمل لدينه ، ولم يكن أبو سفيان من أهله . من أجل ذلك عقّب العباس على قول عمر يقول : يا رسول الله ، انى قد أجرتة .

ويرى العباس أن رسول الله غير مصنع اليه ، ويخاف أن يغلبه عمر عند الرسول على أمره فيجلس الى الرسول ويأخذ برأسه وكأنه يريد أن يسهّره ، ولكن عمر كان متلحا في غرضه ، حريصا على أن ينتهى الى ما يريد ، حريصا على أن يخرج ورأس أبي سفيان في يده .

ورأى العباس أن عمر قد استأثر بالكلام دونه ولم يترك له فرصة ليقول شيئا ، ويكاد هذا الموقف يردّه الى لون من المنابذة ، وهو يعرف كما عرفنا أن عمر لا يمتّ الى أبي سفيان بقرابة ، ويعرف كما عرفنا أن هذه القرابة لو وجدت ، ربما وقفته من أبي سفيان موقفه هو منه — أى موقف العباس من أبي سفيان — من أجل ذلك قال العباس لعمر : مهلا يا عمر فوالله لو كان من بنى عدي بن كعب ما قلت هذا ، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بنى عبد مناف . ولكن عمر كان غير ما عرف العباس في دينه ، فلقد كان فيه متشددا وكان فيه عنيفا وكان فيه قاسيا على نفسه ، كان يحب دينه وكان يحب أهله مع حبه لدينه ، يستوى في ذلك مع العباس ، ويختلف عنه في أنه كان

يجعل حبه ندينه فوق حبه لأهله ، ويخيل اليك أنه لو كان هذا الموقف لعمر لا للعباس ما أفسح لحرصه هذا الافساح ولترك الأمر يجرى على سنته ، فان أصاب ما يرجو حمد الله واطمأن وان لم يصب ما يرجو حمد الله ولم يجزع .

اخال أن هذا هو الفرق بين عمر وبين العباس ، كلاهما مؤمن وكلاهما يحب دينه ويحب أهله ، ولكن أحدهما وهو العباس يحب أن يجرى الأمران في طلق ، وثانيهما وهو عمر يفكر في أن يمضي أمر دينه ولا يفكر في أن يمضي أمر أهله . من أجل ذلك قال عمر للعباس يرد عليه : مهلا يا عباس ، فوالله لا سلامك يوم أسلمت كان أحب الى من اسلام الخطاب لو أسلم .

وقد تجد قلوب المسلمين ويشيرها الوجد الا أن تنظر الى الأمور نظرة جاهلية ، فهم من البشر يدخلون الحياة ويخرجون منها كما يدخل اليها البشر ويخرجون ، اللهم من زاده الله تتقى وزاده هداية وزاده ايمانا فعصمه من أن يحب وعصمه من أن يحقد ورزقه العفو وهداه الى الاحسان .

ولقد كان قلب الرسول قلبا يستملى عن وحى ويملى عن هدى لا يعرف الوجد ولا يعرف الحفيظة ، قلب للناس جميعا مسلمهم ومشرکہم ، لا يصدر الا عن خير . ان عفا عفا عن حق وان عاقب عاقب عن حق ، وهو رسول الله الى الناس . جاء ليهديهم لا ليقتص منهم يتأنى بهم قبل أن يعاقبهم ، حريص على أن يخرج بالناس من دنياهم وقد آمنوا كلهم ، حريص على ألا يغلق الباب أمام مشرك ليؤمن .

وبهذا نظر الرسول الى أبى سفيان ، كأنه كان قد أحس أن
أبا سفيان قد مال ليؤمن ، وما أحب أن يأخذه في مجلسه هذا
بالإيمان فيكون إيمان أبى سفيان إيمان المقسور بل أرخى له
وسمح له أن يذهب مع العباس ليبيت ليلته عنده ، فاذا ما أصبح
الصبح عاد به العباس اليه .

ويعود العباس على رسول الله بأبى سفيان ، ويرى الرسول
أن المجلس أمن لا قسر فيه ولا ارهاق ، وأن أبا سفيان قد عادت
اليه نفسه واطمأن اليه قلبه ، فاتجه اليه يقول : ويحك يا أبا
سفيان ، ألم يأن لك أن تعلم أنه لا اله الا الله .

وما نظن أبا سفيان كان في قلبه بعد هذا كله مكان للتأبى
ولا مكان للرفض ، الا أنه كان عظيما من عظماء قريش — كما
علمت — وكان يظن أن الأمر بينه وبين الرسول عظمة ينازعه
عليها . من أجل ذلك لم يستجب في هوادة ولا لين ، ولكنه أخذ
وأعطى ، يعز عليه آخر الأمر أن يسلم قياده ويسلم زعامته الى
من كان منذ حين قريب ينافسه القيادة والزعامة .

ونحن نسوق اليك هذا الحوار الذى جرى بين الرسول
صلى الله عليه وسلم وبين أبى سفيان وفيه هذه الكبرياء التى ترد
أبا سفيان عن أن يؤمن ، وفيه هذا الخوف الذى يدفع أبا سفيان
الى أن يؤمن .

يقول أبو سفيان وهو يجيب الرسول : بأبى أنت وأمى ،
ما أصلحك وما أكرمك وأوصلك ، والله لقد ظننت أن لو كان
مع الله اله غيره ، لقد أغنى عنى شيء بعد ، فيقول له الرسول

بعد أن رآه قد آمن بالله يريد أن يهيب قلبه للإيمان به ، ويحك يا أبا سفيان ، ألم يأن لك أن تعلم أنى رسول الله .

وهذه عقدة العقد فى نفس أبى سفيان ، فهو ينظر إليها لا على أنها رسالة ولا على أنها تنمة للإيمان ، ولكنه ينظر إليها بذلك المعنى الذى حدثتك عنه كثيرا . هذا المعنى الذى يراه أبو سفيان اقرارا منه بسيادة محمد عليه ، وتزعمه له ، وما ثار ولا حارب ولا ألب قريشا الا لهذه .

من أجل ذلك التفت أبو سفيان الى الرسول يقول له : بأبى أنت وأمى ، ما أصلحك وأكرمك وأوصلك ، أما هذه والله فان فى النفس منها حتى الآن شيئا .

عندها يرى العباس ، أن أبا سفيان قد آمن فانحل من خوفه ، فعاد قلبه يقسو بالشرك ولا يلين بالإيمان .

وعندها خاف العباس أن تفلت الفرصة من يده ويعود عمر فيدخل فى الأمر ثانية كما دخل فيه أولا . وعندها يدرك العباس أن ما رجاء لقومه سوف يضيّعه عليه أبو سفيان . فيلتفت العباس الى أبى سفيان مهددا منذرا وهو يقول له : ويحك أسلم واشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ، قبل أن تضرب عنقك .

ويرى أبو سفيان أن الأمر جد لا هزل ، وأن ما أدركه من أمن كان سحابة صيف عن قريب ستنقشع ان هو أضر على كفره ، وكان رجلا يطعم فى الحياة ويطمع أن يجد فى الحياة

فرصة قد تواتيه ، وما عليه أن يسلم اليوم لينجو من الموت
وليترك نفسه للأيام وليترك الأيام تمر بين يديه .

وشهد أبو سفيان شهادة الحق وأسلم ، والعباس عليم بنفس
أبي سفيان ، عليم بالذي ينازعها ، ولم يكن هذا الذي علمه
العباس بعيداً عما تخيلنا . من أجل ذلك أراد العباس أن يرضى
أبا سفيان وألا يحمله عناء التفكير في شيء من هذا ، فرده
التفكير في شيء من هذا الى ما قد لا تحمد عقباه على دين
أبي سفيان ، والى ما قد لا تحمد عقباه على حياة أبي سفيان .
فطلب العباس الى الرسول أن يعطى أبا سفيان شيئاً ،
وقال له : يا رسول الله ، ان أباسفيان رجل يحب الفخر ، فاجعل
له شيئاً .

والرسول كريم يحب أن يرضى النفوس ويحب ألا تهون
بين يديه النفوس ، وما أراد لهم الاسلام الا وهو يريد لهم
العزة مع الاسلام . من أجل ذلك استجاب الرسول للعباس ،
وقال : نعم . ومضى الرسول يعطى لأبي سفيان وقال : من
دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن أغلق الباب فهو آمن ،
ومن دخل المسجد فهو آمن .

ويعنيني ألا أفوت كلمة أخيرة في هذا الحديث صدرت عن
أبي سفيان بعد إيمانه لتؤكد لك نظرتي الى أبي سفيان ، نظرتي
الى نفسه وما تحمل تلك النفس من حب للدنيا والجاه .

فلقد وقف العباس لأبي سفيان ليشهدا معا جنود الرسول
وهي تمر ، وكانت كلما مرت قبيلة سأل أبو سفيان وأجاب

العباس ، حتى مر المهاجرون والأنصار في الحديد لا يرى منهم
إلا الحدق فسأل أبو سفيان العباس وهو يقول : يا عباس ، من
هؤلاء ؟ ويقول العباس لأبي سفيان : هذا رسول الله صلى الله
عليه وسلم في المهاجرين والأنصار . ويقول أبو سفيان : والله
يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيما .

هذه كلمة أبي سفيان ، الرجل الذي أسلم منذ حين قريب ،
آمن بالله وآمن برسوله دينا فيما يظن ، ولكنه آمن بهما دنيا
فيما نظن .

وأغضبت تلك الكلمة — كلمة أبي سفيان — العباس ، فقال
له يؤنبه : انها النبوة . ويخاف أبو سفيان أن يكون قد كشفه
عن شيء من ذات نفسه ، وأن يظن به العباس الظنون ، فيقول :
فنعنم اذن .

غير أنها اجابة لا ترضى ، ولكن العباس رضىها ، حتى
لا يحرك ما بنفس أبي سفيان من شيء يمس تلك العقيدة التي
كان العباس يعلم أنها لما تستقر بعد في نفس أبي سفيان .

ورأى العباس بعد أن كسب بإيمان أبي سفيان شيئا ، أن
يكسب ما كان يطمع فيه بعد ذلك من تأمين قومه فالتفت الى
أبي سفيان يقول له : النجاء الى قومك .

وهنا يجد أبو سفيان أن الزعامة التي كاد يفقدها في يوم
وليلة قد عادت اليه في يوم وليلة ، فأسرع الى قومه حتى اذا
جاءهم صرخ فيهم بأعلى صوته : يا معشر قريش ، هذا محمد قد

جاءكم فيما لا قبل لكم به ، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن .

وكانت هند فيمن يسمع عن أبي سفيان ، وكانت لا تزال مشركة فيما مر بك ، فقامت اليه متغضبة وأخذت بشاربه وهي تقول : اقتلوا الحميت الأسود الأحسن قبح من طليعة قوم .
وقد مر بك ذلك — فقد رأت هند أبا سفيان رسولا غير موفق فيما أرسل اليه ، ورأته عاد بالدنية ولم يعد بما تحب هي ؛ من أجل ذلك نسيت أنه زوجها ، ونسيت أن له عليها حقا ، ولم تنظر اليه الا نظرة رجال قومها اليه ، وأنه لم يوفق ولم يفعل ما يجب عليه ؛ من أجل ذلك أخذته بهذه الشدة ، يغريها بما فعلت أن أبا سفيان منها قريب ، وما نظن أنها كانت تقوى على مثلها معه لو كان منها غير قريب .

ويلتفت اليها أبو سفيان وهو لها عاذر لأنها لم تشهد ما شهدته ، ولم يثر لما فعلت به فيقسو عليها وتكون بينه وبينها مشادة ، قد تفقده فوق ما فقد على يد زوجته ، فيخسر أبو سفيان خسارة فوق ما خسر ، ويخرج من المعركة ذليلا مهينا ، وقد يخرج منها مشيعا الى القبر . فخاف أبو سفيان هذه وخاف تلك وارتد الى نفسه يعلم أنه قد كسب شيئا ، وهو عزيز بما كسب الآن ، فما باله لا يلين لهند ، وما باله لا يرضى ما فعلت هند به ، وليمضى هذا الموقف بسلام وليكن له مع هند بعد هذا الموقف حديث آخر .

وهكذا ملك أبو سفيان نفسه وملك أن يرد على هند هادئا

لينا فالتفت الى قومه يقول لهم في اصرار : ويلكم لا تفرنكم
هذه من أنفسكم فانه قد جاءكم مالا قبل لكم به .
وهنا يخاف القوم فيسكنون ، ويحس أبو سفيان الخوف
قد عقل الألسنة عن أن تتكلم ، وجمد الناس معه فلا يتحركون ،
فيشجع على أن يمضي في القوم فيقول : فمن دخل دار أبي سفيان
فهو آمن .

عندها يرى الناس أن أبا سفيان قد استأمن لنفسه ولم
يستأمن لهم ، فما تغنى داره عنهم شيئا ، فيخرجون عن سكونهم
أشد خوفا وأشد غضبا على أبي سفيان فيقولون له : قاتلك الله
وما تغنى عنا دارك ؟ .

ويعلم أبو سفيان أن القوم لم ي غضبوا عليه الا لخوفهم على
أنفسهم والا لحرصهم على أن يأمنوا كما آمن هو ولو قد
أمنوا ما غضبوا . وعند أبي سفيان بقية من الحديث تردهم الى
الآمن ، ولكنهم عجلوا فقطعوا عليه حديثه ، ولم يستمعوا الى
هذه البقية .

أدرك هذا أبو سفيان فقطع على الناس ضجيجهم كما قطعوا
عليه حديثه وهو يقول لهم : ومن دخل داره فهو آمن ، ومن
دخل المسجد فهو آمن .

وما كان الناس يطمعون في أكثر مما قال أبو سفيان
فاطمأنوا وسكنوا وتفرقوا عن أبي سفيان ، فريق الى دوره
وفريق الى المسجد ليبلغوا مأمنهم .

وتمضي الأحداث تؤكد أن أبا سفيان لم يبعد في اسلامه عن

أن يكون رجل دنيا لا رجل دين ولم يبعد عن أن يكون لهذا الدين الذى دخله رجلا ممن يعبدون الله على حرف ، يقول ابن هشام : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة عام الفتح ومعه بلال فأمره أن يؤذن ، وكان أبو سفيان بن حرب وعتاب بن أسيد والحارث بن هشام جلوسا بفناء الكعبة ، فيقول عتاب بن أسيد لصاحبيه : لقد أكرم الله أسيدا — يعنى أباه — ألا يكون سمع هذا فيسمع منه ما يغيظه . فيقول الحارث بن هشام : أما والله لو أعلم أنه محق لاتبعته . فيقول أبو سفيان : لا أقول شيئا ، لو تكلمت لأخبرت عنى هذه الحصى .

ويطلع عليهم النبى صلى الله عليه وسلم ، وما كان حاضرهم فيقول لهم : قد علمت الذى قلتموه ويذكر لهم ما قالوا .
عندها يبهر الحارث ويبهر عتاب فينطقان بالشهادة فيقولان : انك رسول الله .

ويروى ابن اسحاق وهو يحدث عن غزوة حنين ، فيقول : فلما انهزم الناس ورأى من كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من جفاة أهل مكة الهزيمة ، تكلم رجال منهم بما فى أنفسهم من الضغن ، فقال أبو سفيان بن حرب : لا تنتهى هزيمتهم دون البحر ، وهو يعنى المسلمين .

ثم لا ننسى أن أبا سفيان كان واحدا من أشراف قريش الذين أعطاهم الرسول يتألف قلوبهم . فلقد كان أبو سفيان مؤمنا حين ذاك ، ولكنه كان فى حاجة الى أن يثبت على إيمانه ، وكان فى حاجة الى أن تقوم بين يديه الدنيا الى الدين ، فتشد

أولاهما ثانيهما ، ولقد أعطاه الرسول مائة بغير كما أعطى ابنه معاوية مائة بغير ، وذلك من سبى هوازن .

وأخيرا نسوق اليك حديث أبي سفيان في هدم اللات ، فيروى الرواة أنه لما قدم وفد ثقيف على رسول الله ليسلموا ، كان فيما سألوه أن يدع لهم اللات لا يهدمها ثلاث سنين ، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ، فما برحوا يسألونه سنة سنة ، ويأبى عليهم . فسألوه شهرا واحدا فأبى عليهم ، وكانوا يريدون ألا يروّعوا قومهم بهدمها قبل أن يدخلوا الى الاسلام .

وبعث معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا سفيان والمغيرة بن شعبة ليهدما أوثانهم .

ويحكى ابن اسحاق فيقول : فخرجنا — وهو يعنى أبا سفيان والمغيرة — مع القوم ، حتى اذا قدموا الطائف ، أراد المغيرة بن شعبة أن يقدم أبا سفيان . فأبى ذلك أبو سفيان عليه وقال : ادخل أنت على قومك : فلما دخل المغيرة بن شعبة علاها — أى اللات — يضربها بالمعول ، وقام قومه — بنو معتب — دونه أن يرمى أو يصاب . ويقول ابن اسحاق : ويقول أبو سفيان ، والمغيرة يضربها بالفأس : آها لك ، آها لك . يدل بهاتين الكلمتين على أسفه وحزنه .

وجمع المغيرة بعد أن هدم اللات مالها من الذهب والجزع وأعطاهما أبا سفيان ، وصار هذا في يدى أبي سفيان ، وبقي في

يديه الى أن أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدفع منه
دينار كان على عروة ، وكان عروة قد قتل في شيء يتصل باللالة .
ولعل آخر ما نختم به الكلام عن أبي سفيان في معتقده
— ونعني في اسلامه — هاتان الكلمتان اللتان أثرتا عنه
يرويهما أكثر من مؤرخ ، كلهم قد أجمعوا عليهما ، غير خلاف
بينهم يسير في الأداء .

أولى تلك الكلمتين ، هذه التي تروى له حين قبض رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقد روى عن أبي سفيان أنه قال :
تلقفوها الآن تلقف الكرة فما من جنة ولا نار .

وقد رويت عنه هذه الكلمة على نحو آخر لا يبعد عن هذا
كثيرا ، ولكنها في مناسبة تبعد عن هذه كثيرا ، فقد قالوا : ان
أبا سفيان دخل على عثمان وهو مكفوف ثم خرج من عنده
وهو يقول : تلقفوها يا بني أمية تلقف الكرة ، فما الأمر على
ما تقولون .

هذه هي الأولى ، أما الكلمة الثانية التي رواها المؤرخون
لأبي سفيان ، فانهم يقولون : لما ارتدت العرب قال
أبو سفيان : يا آل غالب : الدين العتيق ، وهو يعني فيما أظن
أن يهيب بهم في أن يرجعوا الى دينهم الأول .

وبعد هاتين فهناك كلمة تتصل بهما لا تشير الى دين أبي
سفيان ولكن تشير بعد دين أبي سفيان الى ايثاره الدنيا ، والى
أنه كان يريد هذا الدين وسيلة الى دياه ، فيروى البلاذري أن
أبا سفيان كان على صدقة نجران حين قبض رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال : من قام بالأمر ؟ فقالوا : أبو بكر . فقال

مقالة رجل غير مقر بأن يكون أبو بكر هو الذى يلى الأمر ؟
أبو الفضل ! انى لأرى أمرا لا يسكنه الا الدم .

ويروون هذه القصة الأخيرة على نمط آخر فيقولون :
توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو سفيان فى
مسعاة أخرجه فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلما
انصرف لقي رجلا فى بعض طريقه مقبلا من المدينة فقال له :
مات محمد ؟ قال : نعم . قال : فمن قام مقامه ؟ قال : أبو بكر .
قال أبو سفيان : فما فعل المستضعفان على والعباس . قال
الرجل : جالسين . قال أبو سفيان : أما والله لئن بقيت لهما
لأرفعن من أعقابهما ، ثم قال : انى أرى غيرة لا يطفئها الا دم ،
ولما قدم المدينة ، جعل يطوف فى أزقتها وهو يقول :

بنى هاشم لا تطمع الناس فيكم
ولا سيما تيم بن مرة أو عدى
فما الأمر الا فيكم واليكم
وليس لهما الا أبو حسن على

ويروون أن عمر عند ما سمع هذا قال لأبى بكر : ان هذا
قد قدم وهو فاعل شرا . فقد كان النبی صلى الله عليه وسلم
يستألفه على الاسلام ، فدع له ما بيديه من الصدقة . ففعل
أبو بكر . فرضى أبو سفيان وبأيعه .
وما أبعد عمر عن أن يفهم أبا سفيان ، ولقد فهمه حق
فهمه .

وهكذا كان أبو سفيان يريد ما — أى الخلافة — للعباس

وعلى ، أولا : ليضمنها له ولابنه ، ثانيا : لأنه كان يرى أنه أضعف من أن يرشح لها نفسه أو ابنه ، وكان يريد أن يدخل عليها العباس أو عليا ، فإذا ما آلت لبني عمه ، نازع هو أو ابنه بني العم ، وكانت حربا بين أهل وأهل فتجردت عن صبغتها العامة الى صبغة خاصة .

وبعد هذا نريد أن نسوق اليك تتفا عن أبي سفيان تشير الى شأنه وتعرف بمنزلته وتصور حاله ، ليكمل بهذا الحديث عن أبي سفيان .

- ١٣ -

يروى المؤرخون أن أبا بكر رضى الله عنه بلغه عن أبي سفيان أمر فأحضره اليه وأقبل يصيح عليه ، وسمع ذلك أبو قحافة ، والد أبي بكر ، فتساءل على من يصيح ابني ؟ فقيل له : على أبي سفيان . فدنا أبو قحافة من ابنه أبي بكر وهو الخليفة عند ذاك ، وقال له : أعلى أبي سفيان ترفع صوتك ، لقد تعديت طورك ، وجزت مقدارك .

وما تنكر على أبي قحافة أن يقول ما قال ، وما تنكر عليه أن يلوم ابنه على ما فعل ، فقد كان أبو قحافة رجلا جاهليا اسلاميا في نفسه من آثار الجاهلية أكثر مما في نفسه من آثار الاسلام ، فكان يعرف أبا سفيان ويعرف ابنه أبا بكر بالروح الجاهلية لا بالروح الاسلامية . اذ لو عرفهما في ظل الاسلام

ونسى معرفته عنهما في ظل الجاهلية ، لما استكثر على ابنه أن يرفع صوته على أبي سفيان ، ولعرف أن ابنه خليفة ، وأن أبا سفيان رعية ، ولعرف أن الخليفة من حقه أن يأخذ رعاياه بما يبدو له شدة وليناً .

وكما استمتع أبو سفيان بهذا الجاه خلافة أبي بكر استمتع به خلافة عمر ، ولقد كان عمر بن الخطاب يفرش فراشا في بيته مدة خلافته ، وكان لا يجلس عليه أحد الا العباس بن عبد المطلب وأبو سفيان بن حرب .

ومن قبل أبي بكر ومن قبل عمر ، كان الرسول يحفظ على أبي سفيان هذا الجاه ، فانهم يروون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن للناس بالدخول عليه يوما ، فكان آخر من أذن له بالدخول أبو سفيان . وحين دخل أبو سفيان على الرسول ، قال : يا رسول الله ، لقد أذنت للناس قبلى حتى ظننت أن حجارة الخدمة ليؤذن لها قبلى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما والله انك والناس ، لكما قال الأول : كل الصيد في جوف الفرا (١) .

يعنى أن كل ما لهؤلاء من المنزلة ، فانه لك وحدك مثل ما لهم كلهم . واستعمله الرسول على نجران ، فولاه الصلاة والحرب .

ونحن نرى أن عمر بن الخطاب حين اختلف بين يديه معاوية

(١) حمار الوحش .

وعمر بن العاص ، وحين عدا عمرو على معاوية فلفطه ، وحين أمر عمر معاوية أن يقتص من عمرو ، وحين أبى ذلك معاوية حتى يستشار أبوه ، عندها أرسل عمر الى أبى سفيان : فلما أتاه أبو سفيان ألقى له وسادة ، وقال له : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا أتاكم كريم قوم فاكرموه ، ثم قص عليه ما جرى بين عمرو ومعاوية ، فقال أبو سفيان : وهو يهون من هذا الأمر الذى رآه عمر كبيرا : لهذا بعثت الى ؟ أخوه وابن عمه ، وقد أتى غير كبير ، وقد وهبت ذلك له .

فأنت ترى كيف كان عمر يكرم أبا سفيان ، وأنت ترى كيف كان معاوية لا يقضى وهو كبير — وكان عندها واليا لعمر على الشام — فى أمر دون أن يرجع الى أبيه ، وأى أمر ، أمر لا يملك انسان معه عقله ولا يملك حلمه ، وأنت ترى كيف تدبر أبو سفيان الأمر وقضى فيه ، اذ كان رجلا بعيد النظر يريد أن يكسب له ولابنه .

ولكن عمر على ذلك لم يجعل اكرامه لأبى سفيان يطفى على شىء من الحقوق ، فلقد قيل ان معاوية وهو على الشام بعث بـمال وأدهم^(١) وكتب الى أبيه أبى سفيان أن يدفع ذلك الى عمر ، وكتب الى عمر يقول : انى وجدت فى حصون الروم جماعة من أسارى المسلمين مقيدىن بقيود حديد أنقذت منها

(١) الادهم : القيد .

هذا ليراه أمير المؤمنين . وخرج الرسول من عند معاوية حتى قدم على أبي سفيان بالمال والأدهم .

وذهب أبو سفيان بالأدهم والكتاب الى عمر واحتبس المال لنفسه ، فلما قرأ عمر الكتاب قال لأبي سفيان : أين المال يا أبا سفيان ؟ ولم يستح أبو سفيان أن يقول لعمر : كان علينا دين ومعونة ، ولنا في بيت المال حق ، فاذا أخرجت لنا شيئاً ، قاصصتنا به .

هنا لم يرحم عمر كبرياء أبي سفيان ولم يرحم جاهه ، ولقد كان عمر عنيفاً في الحق كما مر بك ، والتفت يقول لرجاله : اطرحوه في الأدهم حتى يأتى بالمال .

عندها خاف أبو سفيان ، وأرسل من أتاه بالمال ، فأمر عمر بإطلاقه من الأدهم .

وتقودنا هذه القصة الى أخرى على نمطها ، فانهم يحكون أن أبا سفيان زار ابنه معاوية بالشام ، فلما رجع من عنده دخل على عمر ، وعمر يعرف طمع أبي سفيان وجشعه ويعرف أنه لم يرجع من عند ابنه معاوية والى الشام خاوى الوفاض ، فالتفت عمر الى أبي سفيان يقول له : أجزنا أبا سفيان . وأبو سفيان ليس بالرجل السهل الذى يعطى مالا وقع في يديه ، ولكنه كان يرى الأمر غنيمة ، من سبق لحق ، ومن أدرك أخذ ، وهو على ذلك ضنين لا يحب أن يكشف عما حاز ، فقال أبو سفيان لعمر : ما أصبنا شيئاً فنجزيك منه . وكان عمر داهية يعرف أسرار الرجال ، فأخذ من أبي سفيان خاتمه ، وبعث به الى هند زوج

أبى سفيان ، وقال للرسول : قل لهند يقول لك أبو سفيان :
انظري الى الخرجين اللذين جئت بهما فأحضريهما .
فما لبث عمر أن أتى بخرجين فيهما عشرة آلاف درهم ،
فطرحهما عمر في بيت المال .

ويقولون : أنه لما ولى عثمان ، أراد أن يرد هذا المال على
أبى سفيان ، فقال أبو سفيان : ما كنت آخذ مالا عابه على
عمر .

وأبو سفيان كان كما حدثتك ، يحرص على ما بينه وبين
قومه ، أكثر مما يحرص على ما بينه وبين المسلمين . فقد مر
بك أنه لم يرض أن يكون أبو بكر خليفة وأراد أن يهيجها حربا
ولم يستكثر أن يراق من أجلها دم .

هذه واحدة عما كان بينه وبين المسلمين ، واليك واحدة
عما كان بينه وبين قومه ، فانهم يحكون أن أبا سفيان وقف مرة
بباب عثمان بن عفان ، وشغل عثمان عنه بعض مصالح المسلمين
فحُجِبَ فأطال ، فقال له رجل وهو يريد أن يغريه بعثمان :
ما كنت أرى أن تقف بباب مضرى فيحجبك . فيقول له
أبو سفيان : لا عدمت من قومي من أقف ببابه فيحجبنى .

وهكذا يرضى أبو سفيان بما يسىء من قومه ولا يرضى بما
يقرب أن يسىء من غير قومه ، الا اذا كان ضعيفا لا يملك أن
يكون شيئا .

يحكون أن عمر وقف يوما على الردم — موضع بمكة —
وقال يخاطب أبا سفيان : أين حقلك يا أبا سفيان مما هنا ،

فقال أبو سفيان ، وقد نسي أنه ترك الجاهلية وأنه يعيش في الاسلام : مما تحت قدميك الي ، ويعرف عمر أن هذا أمر قد انتهى بانتها الجاهلية فيقول : طالما كنت قديم الظلم يا أبا سفيان ليس لأحد فيما وراء قدمي حق ، وإنما هي منازل الحاج .
ولكننا قبل أن نختم الحديث عن أبي سفيان لا نسي له موقفه في الطائف ، وفقده إحدى عينيه في تلك الغزوة ، ثم موقفه في اليرموك تحت راية ولده يزيد وفقده عينه الثانية .
وقد كان في هذه الموقعة يعظ الناس ويحرضهم على القتال فكان يقف على كل فئة ويقول : الله ، الله انكم ذادة العرب وأنصار الاسلام وأنهم ذادة الروم وأنصار الشرك ، اللهم ان هذا يوم من أيامك ، اللهم أنزل نصرك على عبادك .
وبعد ثمان وثمانين سنة أو تسعين سنة مات أبو سفيان ، سنة ثلاثين ، وقيل إحدى وثلاثين . وعلى هذا أكثر المؤرخين .
ويخالف بعض المؤرخين فيقول : انه مات سنة ثلاث وثلاثين .
وقد صلى عليه ابنه معاوية ، وقيل عثمان ، ودفن بالبقيع رحمه الله .

- ١٤ -

هذه كلمات سبقت عن نشأة الأمويين والهاشميين ثم عن أبوي معاوية : هند وأبي سفيان ، قصدت بهما كما قدمت أن أكشف الأسباب الأولى التي كان لها أثر في تكوين رجلنا الذي نتحدث عنه ، فما من شك في أن الخلاف بين الأمويين والهاشميين

امتد حتى أصاب معاوية ، وامتد حتى ولى معاوية ، وما من شك في أن هندا أم معاوية دخلت في هذا الخلاف فغضت به ابنها معاوية ، وما من شك في أن أبا سفيان كان واسطة العقد في هذا الخلاف فقد تلقف رايته عن آبائه وأسلمها لابنه في حياته يرعى هذا الخلاف في نفسه ، حتى اذا ما ترك الحياة وخلف ابنه فيها كان ابنه زعيم هذا الخلاف ومتولييه . وقد عاد به جاهليا كما كان . وما نريد أن نسبق بالحكم على ما كان قبل أن نعرض عليك حياة معاوية كاملة لتشركنا الرأي فيما نقول .



كان مولد رجلنا معاوية بن أبي سفيان سنة عشرين قبل الهجرة - فيما يقال - بمكة . وكنيته أبو عبد الرحمن ، اذ كان له ابن - كما ستعرف - اسمه عبد الرحمن فكنى به . وكان معاوية فيما يقال أبيض جميلا ، اذا ضحك اقلبت شفته العليا . وكان يخضب . وكان يتوسم فيه وهو صغير ملامح السيادة . ولعلك تذكر ذلك الخبر الذي مر بك من قبل حين نظر اليه رجل وهو غلام صغير فقال : انى أظن أن هذا الغلام سيسود قومه . فسمته هند أم معاوية فقالت : ثكلته اذن ان لم يسد غير قومه . كما كان يتوسم فيه الدهاء والحيلة . وما أظنك قد غابت عنك كلمة هند فيه ، وقد ذكرناها من قبل : والله لو جمعت قرش من أقطارها ثم رمى به في وسطها لخرج من أى أعراضها شاء .

ولقد جاء الاسلام وكان معاوية أحد سبعة عشر يكتبون
ليس في الاسلام غيرهم وهم : على بن أبى طالب ، وعمر بن
الخطاب ، وطلحة بن عبيد الله ، وعثمان بن عفان ، وأبو عبيدة بن
الجراح ، وأبان بن سعيد بن العاص ، وخالد بن سعيد أخوه ،
وأبو حذيفة بن عتبة ، ويزيد بن أبى سفيان ، وحاطب بن عمرو
ابن سعد بن أبى صخر ، وحويطب بن عبد العزى ، وأبو سفيان
ابن حرب ، ومعاوية ولده ، وجهيم بن الصلت .

ثم كان معاوية من أشرف الكتاب ، فكان يكتب للنبي
صلى الله عليه وسلم بين عشرة هم : على بن أبى طالب ، وعمر
ابن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وخالد بن سعيد بن العاص ،
وأبان بن سعيد بن العاص ، وأبو سعيد بن العاص ، وعمرو بن
العاص ، وشرحبيل بن حسنة ، وزيد بن ثابت ، والعلاء بن
الحضرمي .

ولم يزل معاوية يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم الى أن
انتقل الى جوار الله

وتزوج معاوية نساء ، منهن : ميسون بنت بحدل بن أنيف
الكلبية ، وهى أم ولديه : يزيد ، وبنت كان اسمها أمة ربة
المشارك ، ماتت صغيرة .

وفاختة بنت قرظة بن عبد عمرو بن نوفل بن عبد مناف ،
وقد ولدت له عبد الرحمن ، وهو الذى كنى به معاوية ، وقد
مات عبد الرحمن هذا صغيرا ، ثم عبد الله ، وكان عبد الله هذا
أحمق .

ونائلة بنت عمار الكلاية ، ويروون أن معاوية لما تزوجها قال ليسون امرأته : انظري اليها ، فنظرت اليها وقالت : رأيته جميلة كاملة ولكني رأيت تحت سترتها خالا ليوضعن رأس زوجها في حجرها . فطلّقتها معاوية ، وتزوجها بعده حبيب بن مسلمة الفهري ، وخلف عليها بعده النعمان بن بشير ، فقتل ووضع رأسه في حجرها .

ثم كثرة بنت قرظة أخت فاخنة ، غزا معاوية قبرص وهي معه فماتت هناك .

ويذكر ابن حبيب أن قريبة ، وهي فاطمة بنت أبي أمية بن المغيرة المخزومي ، وكانت تحت عمر بن الخطاب رحمه الله ، فلما أراد أن يهاجر أرادها على الهجرة ، فأبت عليه فتركها وهاجر ، فتزوجها معاوية بن أبي سفيان من بعده .

ويذكر ابن حبيب بنات ثلاثا لمعاوية ، ولكنه لا يذكر من أي الأمهات كن ، هن : هند ، ورملة ، وصفية . تزوج هنداً هذه عبد الله بن عامر بن قريظ بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ، وتزوج رملة عمرو بن عثمان بن عفان ، وتزوج صفية محمد بن زياد بن أبيه ، وهكذا كان هؤلاء الرجال الثلاثة : عبد الله بن عامر ، وعمرو بن عثمان ، ومحمد بن زياد أصهارا لمعاوية .

وروى عن معاوية جماعة من الصحابة منهم : ابن عباس ، والحدري ، وأبو الدرداء ، وجري ، والنعمان بن بشير ، وابن عمر ، وابن الزبير .

كما روى عنه جماعة من التابعين منهم : أبو مسلمة

وحميد ، ابنا عبد الرحمن ، وعروة ، وسالم ، وعلقمة بن أبي وقاص ، وابن سيرين ، والقاسم بن محمد .

ونشأ معاوية في ظل هذين الوالدين — الذي مر بك تفصيل عنهما — هند ومعاوية ، لم نر له شيئاً في الحياة الجاهلية المشتركة مع أنه شارك فيها صبيها ، وكان عمره يتيح له أن يدخل الى تلك الحياة ، اذ كان مولده كما علمت قبل الهجرة بعشرين عاماً .

ولم يسلم معاوية الا عام الفتح ، وكانت به رغبة قبل ذلك اليوم في أن يسلم فلقد كان يحدث عن نفسه يقول : لقد كان أبواي يقولان لي : لئن أسلمت لنمنعك القوت .

غير أنه يروى عن اسلام معاوية شيء آخر ، فقد روى عنه أنه أسلم يوم عمرة القضية سنة سبع قبل فتح مكة بسنة ، ويؤكد ذلك ابن حجر فيروى عن ابن عباس أن معاوية قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند المروة .

وغالى بعضهم فروى أن معاوية أسلم بيدركم اسلامه الى فتح مكة ، أي أنه بقى مسلماً ست سنين ، وأنه لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً ، وأنه كتم اسلامه من أبيه وأمه . ولقد حضر معاوية يوم حنين مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأعطاه الرسول مائة بعير وأربعين أوقية ، كما أعطى أبوه مثلهما ، يتألفه ويتألف أباه .

وحين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين نفر من أصحابه من المهاجرين ، وآخى بين أبي بكر وعمر ، وبين عثمان

ابن عفان وعبد الرحمن بن عوف ، وبين طلحة بن عبيد الله وبين
الزبير بن العوام ، وبين أبي ذر الغفاري والمقداد بن عمرو
البهراني ، آخى كذلك بين معاوية بن أبي سفيان والحُتات بن
يزيد المجاشعي ، ولقد مات الحُتات هذا عند معاوية في خلافته ،
فأخذ معاوية ما ترك وراثته بهذه الأخوة ، فقال الفرزدق لمعاوية :

أبوك وعمى يا معاوى أورثا
تراثا فيختار التراث أقاربته
فما بال ميراث الحُتات أكلته
وميراث حرب جامد لك ذائبه

وهو أحد الذين كتبوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ،
فكان زيد بن ثابت يكتب الوحي ، وكان معاوية يكتب للنبي
صلى الله عليه وسلم فيما بينه وبين العرب ، أى من وحي وغيره ،
وكان حسن الكتابة فصيحاً حليماً .

ويروى أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لمعاوية فقال :
اللهم اجعله هادياً مهدياً .

ولما سيّر أبو بكر رضى الله عنه الجيش الى الشام سار
معاوية مع أخيه يزيد بن أبي سفيان فلما مات يزيد سنة تسع
عشرة من الهجرة استخلف عمر على الشام معاوية . ويروون أن
عمر قال لأبى سفيان : أحسن الله عزاءك في يزيد رحمه الله .
فقال له أبو سفيان : من ولّيت مكانه ؟ قال عمر : معاوية .
قال أبو سفيان : وصّلتك رحم يا أمير المؤمنين .

وكتب عمر الى معاوية بعهد على ما كان يزيد يلى من
عمل الشام ، ورزقه ألف دينار في كل شهر .

وبعد أربع سنين من ولاية معاوية ولى عثمان فأقر معاوية
على الشام اثنتى عشرة سنة الى أن مات رحمه الله .

ويحكون أن عمر حين دخل الشام ورأى معاوية قال : هذا
كسرى العرب . وكان معاوية تلقاه في موكب عظيم ، فلما دنا
منه قال له : ألت صاحب الموكب العظيم . قال : نعم يا أمير
المؤمنين . قال : مع ما يبلغنى من وقوف ذوى الحاجات ببابك .
قال معاوية : مع ما يبلغك من ذلك . قال عمر : ولم تفعل هذا ؟
قال معاوية : نحن بأرض جواسيس العدو بها كثيرة فيجب أن
تظهر من عز السلطان ما نرهبهم به ، فان أمرتنى فعلت وان
نهيتنى انتهيت . فقال عمر : لئن كان ما قلت حقا انه لرأى
أريب ، وان كان باطلا انه لخدعة أديب . قال معاوية : فمرنى
يا أمير المؤمنين . قال عمر : لا آمرك ولا أنهاك . وكان الى
جانبهما عبد الرحمن بن عوف ، فقال : يا أمير المؤمنين ، ما أحسن
ما صدر الفتى عما أوردته فيه . فقال عمر : لحسن مصادره
وموارده جشمناه ما جشمناه .

وهكذا كان عمر متعجبا بمعاوية . يحكون أن رجلا ذم
معاوية يوما عند عمر فقال عمر : دعونا من ذم فتى من قریش ،
من يضحك في الغضب ، ولا ينال ما عنده الا على الرضى ،
ولا يؤخذ ما فوق رأسه الا من تحت قدميه .

وكما كان عمر متعجبا به كذلك كان ابن عمر ، فقد روى

عنه أنه قال : ما رأيت أحدا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
أسود من معاوية . فقليل له : فأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ،
رضي الله عنهم ؟ فقال : كانوا والله خيراً من معاوية وكان معاوية
أسود منهم .



- ١٥ -

والحديث عن معاوية في صباه وفي صدر حياته حديث قليل
نادر ليست لنا منه أخبار متصلة . ففي تلك الحقبة التي قضاها
معاوية شركاً وقضى بعضها مسلماً ؛ نعنى منذ ولادته الى أن
دخل الرسول مكة يوم الفتح — لا نكاد نرى لمعاوية الا تلك
الأحاديث المتفرقة : هذا الحديث الذي مر بك من قبل حين لقي
الرسول أبا سفيان وزوجه هندا ومعهما ابنتهما معاوية في
الطريق ، وأراد أبو سفيان أن ينزل معاوية ليركب محمد ،
فاحتجت هند ، ثم بعد هذا حديث اسلام معاوية ، ما رواه عن
نفسه وما رواه له غيره ، وبعد هذين الحديثين ، فلا نكاد نجد
شيئاً قليلاً أو كثيراً يلقى ضوءاً على حياة الفتى عن هذه الفترة
التي قضاها منذ أن دب الى أن أسلم ، وما هي بالفترة القليلة ،
بل لقد طوى الفتى فيها ثمانية وعشرين عاماً كان فيها شيئاً ، مافي
ذلك شك ، ولكنه لم يذكر له عن هذا الشيء الا كلمات قليلة .
ونكاد نعزو هذا الى وجود معاوية في ظل أبوين ملكا حياته

كلها ، ولم يتركها له شيئا بل حجباه عن الوجود ، ولقد ظل معاوية حتى بعد أن جاوز تلك السن لا يستطيع أن يرم أمرا أو يقضى في شيء الا اذا عرف رأى أبيه فيه . ولعل تلك الحادثة التي سنسوقها تكشف لك عن شيء من ذلك ، فانهم يروون أن معاوية حين كان واليا على الشام قدم مقدمة له يقصد عمر بن الخطاب ، وحين وفد عليه وجد عنده عمرو بن العاص قد قدم من مصر ، وأقعهما عمر بين يديه وجعل يسألتهما عن أعمالهما ، فاعترض عمرو في حديث معاوية فقال معاوية لعمر : أعملى تعيب والى تقصد ، هلم نخبر أمير المؤمنين عن عملى وأخبره عن عملى . وهنا أحسن عمرو ما وراء ذلك من حرج له ، فلقد كان يعلم أن معاوية أبصر منه بعمله ، وأن عمر لا يدع أول هذا الحديث حتى يسير الى آخره ، عرف عمرو هذا منه وأراد أن يفعل شيئا يشغل به عمر بن الخطاب عن ذلك ، فرفع يده ولطم معاوية . فقال عمر بن الخطاب لعمر : تالله ما رأيت رجلا أسفه منك ، قثم يا معاوية واقتص منه . وهنا قال معاوية : ان أبى أمرنى ألا أقضى أمرا دونه .

فأنت ترى معى أن معاوية حتى بعد أن شب ، وبعد أن كان رجلا ، وبعد أن كان واليا يحكم بين الناس ، لم يقو على أن يقتص لنفسه دون أن يرجع لأبيه . ولقد كانت اجابته لعمر تكشف لنا عن أنه كان لا يقضى في الأمور جميعا الا عن رأى هذا الأب وكانت هذه واحدة تدل على غيرها من أمور مثلها . ويعيننى أن أسوق لك تمة القصة ثانية بعد أن سقتها من

قبل ، ففى الذى كان من الأب بعد هذا ما يؤكد لنا اصرار الأب على أن يلى أمر الابن ، يصرّقه هو ولا يتيح لابنه الفرصة فى أن يكون له رأى بعيد عن رأى الأب .

فلقد أرسل عمر الى أبى سفيان كما علمت ، وحين أتاه أبو سفيان ألقى عمر له وسادة وقال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه . ثم قص عليه ما جرى بين عمرو وابنه معاوية . فقال أبو سفيان : لهذا بعثت الى ؟ أخوه وابن عمه وقد أتى غير كبير وقد وهبت ذلك له .

وهكذا لم يلتفت أبو سفيان لابنه معاوية فى شيء من هذا الاعتداء الذى وقع عليه ، وكأنه لم يكن صاحب حق يرجع اليه فيه ، بل جعل هذا أبو سفيان كله له ، هو الذى يصفح عن هذا الجرم ، وهو الذى يهب ذلك لعمرو ، وهو الذى يحكم فى الأمر دون أن يكون لمعاوية شيء ما .

تقول هذا ونجعل من هذه الحادثة سندا على اختفاء سيرة معاوية اختفاء يكاد يكون تاما فى عمر معاوية الأول ؛ ذلك العمر الذى قضاه فى حياة أبيه ، نعى الى سن ثلاثين من الهجرة ، ونعنى أن معاوية ظل نصف عمره يستملى من أبيه ونصف عمره التالى يستملى من نفسه .



ونحن نعنىنا أن نساير معاوية فى حياته خطوة خطوة ، فلقد علمت تلك الحياة التى كانت غفلا لا شيء فيها أيام الجاهلية ،

والتي كان فيها شيء قليل بعد الاسلام ، والتي زاد فيها هذا
القليل شيئاً منذ أن ولي معاوية الشام ، ويحسن أن نسوق
اليك مقتطفات عن معاوية واليا على الشام ، لا تاريخاً متصلاً
عن تلك الحياة .

فحين ولي معاوية الشام والجزيرة وجه حبيب بن مسلمة الى
ملاطية بعد أن تقضى أهلها الصلح ، ففتحها عنوة ورتب فيها
جنداً من المسلمين مع عاملها ، وكان ذلك سنة سبع عشرة .
وبعد هذا لعلك لم يفتك تلك النصيحة التي نصح بها الأب
ابنه تشاركه فيها الأم ، وذلك حين قدم معاوية ابنيهما من الشام
بعد أن استعمله عليها عمر ، والتي عَجِب فيها معاوية من اتفاق
الأب والأم في معناها على اختلافهما في لفظها .

ثم لعلك لم يغب عنك أيضاً قدوم عمر بن الخطاب على
معاوية بالشام ، وما كان بينهما من أشياء أفكرها عمر على
معاوية أولاً ، ثم سكت عنها ثانياً ، وشهادة عبد الرحمن بن
عوف لمعاوية .

ولعلك كذلك لم يغب عنك حديث ارسال معاوية وهو على
الشام الى أبيه بجال وأدهم ليوصلهما الى عمر ، ثم ارسال أبي
سفيان الأدهم دون المال الى عمر ووضع عمر أبا سفيان في
الأدهم حتى رد المال .

هذا أكثر ما أثير لمعاوية وهو وال على الشام لعمر ، فكاد
لا تقع بين دفات كتب التاريخ على غيره ، لا ندري أكان ذلك
لأن معاوية لم تكن له الصفة المستقلة في حياة أبيه ، فمرت تلك

الحقبة التي عاشها في ظل أبيه لأبيه وليست له ، أم كانت صفحات
الولاية من صفحات الخليفة تكاد تضم صفحات الولاية الى
صفحة الخليفة ، للخليفة فيها كل شيء ، وللولاية فيها بعض
الشيء . أم لأن تلك الحياة الأولى حياة الفتح أيام الخليفة الثاني
كانت لا تعدو الا أن يأمر الخليفة ويطيع الوالي ، وتمضي الأمور
بين الخليفة والوالي سلكاً كلها لينة ، لا يكون فيها شيء يستحق
أن يدوّن . اللهم الا اذا كان عصيان أو خروج عن طاعة ، أو
شيء قريب من هذا وذاك يستحق أن يثّر ، ويستحق أن يدون
للوالي مع تدوينه للخليفة ، ولقد رأينا حياة معاوية مرّت زمن
عمر وليس فيها شيء من ذلك ، من أجل ذلك مرت دون أن
يكون فيها شيء يستحق التدوين .

هذه الفروض كلها من السير تطبقها على ولاية معاوية ،
فما كان يروى عن نفوذ أبيه يكاد لا يثّر ، وما كان يروى عن
أمن تلك الحقبة في الجملة شيئاً لا يثّر ، وما كان يروى عن
طاعة معاوية لعمر شيئاً لا يثّر . من أجل هذا مرت ولاية
معاوية على الشام أيام عمر وليس فيها ما كنا نطمع فيه من أخبار
كثيرة ، تحدثنا عن هذا الوالي سني ولايته على الشام .

ويقبض الله الى جواره عمر بن الخطاب سنة ثلاث وعشرين ، ولكنه قبل أن يمضى الى جوار ربّه دعا اليه نفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض : عليا ، وعثمان ، والزبير ، وسعدا ، وقال لهم : انتظروا أخاكم طلحة ثلاثا ، فان جاء والا فاقضوا أمركم . أنشدك الله يا على ان وليت من أمور الناس شيئا أن تحمل بنى هاشم على رقاب الناس ، أنشدك الله يا سعد ان وليت من أمور الناس شيئا أن تحمل أقاربك على رقاب الناس ، قوموا فتشاوروا ثم اقضوا أمركم ، وليصلى بالناس صهييب . ثم دعا عمر أبا طلحة الأنصاري فقال له : قم على بابهم فلا تدع أحدا يدخل اليهم . ثم نادى ابنه عبد الله بن عمر وقال له : ان اختلف القوم فكن مع الأكثر ، فان تشاوروا فكن مع الحزب الذى فيه عبد الرحمن بن عوف .

فأنت تحسن من وصية عمر لهؤلاء نفر أن ثمة هاشميين وأن ثمة أمويين ، وأن عمر كان أخشى ما يخشاه ، أن يتمكن على ان ولى للهاشميين ، وأن يمكن عثمان ان ولى للأمويين .

واجتمع أهل الشورى ، وطلحة غائب ، وأمروا أبا طلحة أن يحجبهم ، وجاء عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة ، فجلسا بالباب ، فحَصَبهما سعد ، وأقامهما وقال لهما : تريدان أن تقولاً : حضرنا وكنتا في أهل الشورى .

وهكذا كان يحرص على ألا يدخل في هذا الأمر من ليس هو من أهل هذا الأمر . فلقد كان القوم ينظرون الى الخلافة نظرة عليها مسحة جاهلية ، مسحة قبلية ، مسحة لا تبعد كثيرا عما كان عليه القوم في أيامهم الأولى قبل الاسلام ، وهذا ما خافه عمر وما حذره منه ، ولكن فلننظر كيف مضى الأمر .

قد تنافر القوم في هذا الأمر ، وكثر فيهم الكلام ، فقام أبو طلحة وقال : أنا كنت لأن تدفعوها أخوف منى لأن تتنافسوها ، والذي ذهب بنفس عمر لا أزيدكم على الأيام الثلاثة التي أمر بها ، ثم أجلس في بيتي فأنظر ما تصنعون . فقال عبد الرحمن : أيكم يخرج منها نفسه ، ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟ فلم يجبه أحد فقال : فأنا أنخلع منها . فقال عثمان أنا أول من رضى . فقال القوم : قد رضينا ، وعلى ساكت . فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال على : اعطنى موثقا ، لتؤثرن الحق ولا تتبع الهوى ، ولا تخص ذا رحم ولا تأل الأمة نصحا . فقال عبد الرحمن : أعطونى موثيقكم على أن تكونوا معى على من بدّل وغير ، وأن ترضوا من اخترت لكم ، وعلى ميثاق الله ألا أخص ذا رحم لرحمه ، ولا آل المسلمين نصحا . فأخذ منهم ميثاقا وأعطاهم مثله ، ثم التفت عبد الرحمن لعلى يقول : تقول انى أحق من حضر لهذا الأمر لقرابتك وسابقتك وعظيم أثرك فى الدين . ولم تبعد من نفسك . ولكن أرايت لو صرّف هذا الأمر عنك فلم تحضر . من كنت ترى من هؤلاء الرهط أحق به ؟ قال على : عثمان .

وخلا عبد الرحمن بعثمان فقال له : تقول شيخ من بني عبد مناف ، وصهر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وابن عمه ، ولي سابقة وفضل ، فأين يتصرف هذا الأمر عني ؟ ولكن لو لم تحضر ، أى هؤلاء الرهط تراه أحق بهذا ؟ فقال عثمان : على . ثم خلا عبد الرحمن بالزبير : فكلمه بمثل ما كلم به عليا وعثمان فقال الزبير : عثمان . ثم خلا عبد الرحمن بسعد ، وكلمه بمثل ما كلم به عليا وعثمان والزبير ، فقال سعد : عثمان . ودار عبد الرحمن لياليه ليلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن وفد المدينة من أمراء الأجناد ، وأشراف الناس يشاورهم ، حتى إذا كانت الليلة التى صبيحتها تستكمل الأجل ، أتى المسور بن مخرمة ، بعد أن أمضى من الليل أكثره ، فأيقظه وقال له : لم أذق فى هذه الليلة كبير غمض فادعوا الزبير وسعدا ، فذهب المسور فأتى بهما .

وبدأ عبد الرحمن بالزبير فقال له : خلّنى بنى عبد مناف وهذا الأمر . فقال الزبير : نصيبى لعلى . ثم كلم عبد الرحمن سعدا وقال له : اجعل نصيبك لى . فقال له سعد : ان اخترت نفسك فنعم ، وان اخترت عثمان فعلى أحبّ الىّ .

وكان سعد قد ضاق نفسا بهذه المشاورة التى طالت ، فالتفت الى عبد الرحمن يقول له : أيها الرجل ، بايع لنفسك وأرحنا وارفع رءوسنا .

ولكن عبد الرحمن كان عن هذا الأمر صادفا ، كان صادفا عنه ، لما سبق وأنه خلع منها نفسه على أن يختار ، وكان صادفا

لشيء آخر مرة في نفسه عنها ، فلقد قال لسعد : قد خلعت نفسي
منها على أن أختار ولو لم أفعل لم أُردها : انى رأيت روضة
خضراء كثيرة العشب فدخل فحل ما رأيت أكرم منه ، فمر كأنه
سهم لم يلتفت الى شيء منها حتى جاوزها لم يعرج ، ودخل
بعير يتلوه فأتبع أثره حتى خرج منها ثم دخل فحل عبقرى يجر
خطامه يلتفت يمينا وشمالا ، ومضى قصد الأولين ، ثم دخل بعير
رابع فرتع في الروضة ولا والله لا أكون الرابع ، ولن يقوم مقام
أبى بكر وعمر أحد يرضى الناس عنه .

وبعد هذا أرسل عبد الرحمن المسور الى على يدعوه .
وحضر على ، فناجاه عبد الرحمن طويلا ، ثم خرج عنه على
وهو يظن أنه صاحب الأمر .

وأرسل عبد الرحمن الى عثمان فتناجيا حتى فرّق بينهما
الصبح .

فلما صلوا الصبح جمع عبد الرحمن هؤلاء الرهط ، وبعث
الى من حضره من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار ،
والى أمراء الأجناد ، فاجتمعوا حتى ضاق المسجد بأهله ،
ثم قام فيهم عبد الرحمن فقال : أيها الناس ، ان الناس قد أجمعوا
أن يرجع أهل الأمصار الى أمصارهم فأشيروا على .

وهنا تتركك تستمع الى كلام الناس في الرد على عبد الرحمن
لتخال الأمر كما خلتها خلافا قديما ، كنا نظنه قد دفين
وتواري ، فاذا هو يشور وينكشف ، واذا هذا الأمر الذى كان
بين الأمويين والهاشميين فكرة على ألسنة المتنبئين ، ثم حقيقة

مصورة على أيدي الأمويين والهاشميين ، يزكيها أن بعث الله محمدا من هذا الفرع الهاشمي ، ثم يكاد يطفئها اسلام سادة الأمويين وزعمائهم ، ولكنه كان انطفاء مس القليل وترك الكثير حتى اذا ما تهيأت الفرصة أعدى الكثير القليل ، فاذا جذوة الخلاف كما كانت من قبل متقدة مستعرة .

والآن فلنستمع لما جرى على ألسنة المجيبين ، فلقد قام عمار يقول لعبد الرحمن : ان أردت ألا يختلف المسلمون فبايع عليا .

ثم قام المقداد بن الأسود فقال : صدق عمار ان بايعت عليا .

ووقف ابن أبي سرح يقول : ان أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان .

وقام في اثره عبد الله بن أبي ربيعة وقال : صدقت ان بايعت عثمان . قلنا سمعنا وأطعنا .

وضج بنو هاشم وضج بنو أمية ، فقام عمار يقولها واضحة بعد أن أحسها واضحة ، فقال : أيها الناس ، ان الله أكرمنا بنبيه وأعزنا بدينه ، فكيف تصرفون هذا الأمر عن أهل نبيكم . فقام إليه رجل من بنى مخزوم يقول : لقد عدوت طورك يا بن سمية ، وما أنت وتأثير قريش لأنفسها .

وهكذا أراد هذا المخزومي أن يطعن عمارا ، وأن يبعده عن أن يتكلم فيما يخص القرشيين . اذ كان عمار ولاؤهم لبني

مخزوم ، فان أباه ياسرا تزوج أمة لبعض بنى مخزوم ، فولدت له عمارا .

وهنا أحس سعد بن أبي وقاص أن الناس على أن يفتتنوا فقام وقال : يا عبد الرحمن ، افرغ قبل أن يفتتن الناس .

وفرغ عبد الرحمن فقام وقال : انى قد نظرت وشاورت ، فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلا ، ثم دعا إليه عليا وقال له : عليك عهد الله وميثاقه لئعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفين من بعده . فقال على * كلمة الرجل الذى تملؤه الثقة بنفسه الى ألا يزهى بنفسه ، ويملؤه الاطمئنان بفعله الى ألا يتدل بفعله ، فقال : أرجو أن أفعل فأعمل بمبلغ علمى وطاقتى .

بعدها دعا عبد الرحمن اليه عثمان ، فقال له مثل ما قال لعلى ، فقال عثمان : نعم ، نعم .

وما فارق عثمان عليا فيما أجاب به ، وما كان عثمان دون على ، وما كان على فوق عثمان فيما أجابا به ، ولكنه أسلوب لكل منهما ، كان على يتملى فيه عن هذه الثقة وذلك الاطمئنان لا يحب أن يظهر بمظهر المزهى المدلل بما عنده . وكان عثمان لا يرى الأمور كما يراها على ، يرى أن الأمر محتاج الى جواب لا يحتمل الشك ، جواب قاطع ، فأجاب هذا الجواب الذى لا يحتمل الشك ، وأجاب هذا الجواب القاطع .

وما لذى كيف دبر الأمر ، ولكنه هكذا وقع ، وهكذا أجاب على ، وهكذا أجاب عثمان ، وما نظن أن هذه الاجابة أو

تلك تعطى لعبد الرحمن الايثار في الاختيار ، ولكن عبد الرحمن شاء أن يؤثر عثمان بالخلافة لاجابته تلك ، وشاء أن يتبعه عليا عن الخلافة لاجابته تلك . فما ان أجاب عثمان بما أجاب به حتى رفع عبد الرحمن رأسه الى سقف المسجد ويده في يدي عثمان وقال : اللهم اسمع واشهد اني قد جعلت ما في رقبتي من ذلك في رقبة عثمان .

وأحب لك أن تعرف أن عبد الرحمن هذا هو عبد الرحمن ابن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي القرشي الزهري ، كان يكنى أبا محمد ، وكان اسمه في الجاهلية عبد عمرو ، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن ، وأمه بنت عوف بن الحارث بن زهرة ، وهو أحد العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة ، وكان صهر عثمان تزوج أم كلثوم بنت عتبة بن أبي معيط ، وهي أخت عثمان لأمه .

ولترك لعلي أن يقول ففي قوله ما يغنينا عن الرد على عبد الرحمن ، فلقد وقف على لعبد الرحمن بعد ما كان منه من مبايعته لعثمان يقول : ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا ، فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون ، والله ما وليت عثمان الا ليرد الأمر اليك . فقال له عبد الرحمن : يا علي ، لا تجعل على نفسك حجة وسيلا ، فخرج علي وهو يقول : سيبلغ الكتاب أجله . وقال المقداد : يا عبد الرحمن ، أما والله لقد تركته وانه من الذين يقضون الحق وبه يعدلون . فقال

عبد الرحمن : يا مقداد ، والله لقد اجتهدت للمسلمين . فقال
المقداد ، وكأنه في شك من أمر عبد الرحمن : ان كنت أردت
فأثابك الله ثواب المحسنين .

ونحب أن تتبع هذا بكلام للمقداد عقب به على هذا كله
يقول المقداد : ما رأيت مثل ما وقع لأهل هذا البيت بعد نبهم ،
انى لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلا ما أقول ولا أعلم أن
رجلا أقضى بالعدل ولا أعلم منه .

قال هذا المقداد ليسمع عبد الرحمن وليشكك في حكمه
الذى حكم به بين الرجلين : على وعثمان . وما فاتت هذه
الكلمة بمغزاها عبد الرحمن ، فقال يرد على المقداد : يا مقداد ،
اتق الله فاني خائف عليك الفتنة .

وللحديث بقية تجمل لك الخلاف وتصوره في صورته
الأخيرة ، فلقد قام رجل الى المقداد وقال له : رحمك الله ، من
أهل هذا البيت ؟ ومن هذا الرجل ؟ فقال المقداد : أهل البيت
بنو عبد المطلب ، والرجل على بن أبى طالب .

ثم يقوم على ، ليبسط لهذا السائل خلاصة ما يعتقد ،
فيقول : ان الناس ينظرون الى قريش ، وقريش تنظر اليه .
فتقول : ان وئلى عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبدا ،
وما كانت في غيرهم تداولونها بينكم .

أردنا أن نسوق لك هذا الذي كان من أمر البيعة لعثمان لأنه جزء لا يتجزأ من دخول البيت الأموي الى الخلافة ، ونعني دخول معاوية اليها .

وكان العمال حين ولي عثمان نافع بن عبد الحارث الخزاعي على مكة ، وسفيان بن عبد الله الثقفي على الطائف ، ويعلى بن أمية على صنعاء ، وعبد الله بن أبي ربيعة على الجند ، والمغيرة ابن شعبة على الكوفة ، وأبو موسى الأشعري على البصرة ، وعمرو بن العاص على مصر ، وعمير بن سعد على حمص ، وعمر ابن العاص الثقفي على البحرين ، وما والاها ، ثم معاوية بن أبي سفيان على دمشق .

ونشط معاوية فبدأ يغزو الصائفة ، حتى بلغ عمورية ، وكان معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : عبادة ابن الصامت ، وأبو أيوب الأنصاري ، وأبو ذر ، وشداد بن أوس . ثم مضى معاوية ففتح عسقلان على صلح .

وفي سنة خمس وعشرين خرج معاوية وغزا الروم حتى بلغ عمورية ، فوجد الحصون التي بين أنطاكية وطرطوس خالية فجعل عندها جماعة كثيرة من أهل الشام والجزيرة حتى انصرف من غزاته ، ثم أغزى بعد ذلك يزيد بن الحر العبسي الصائفة . ولما خرج هدم الحصون الى أنطاكية .

وفي هذا العام ولد لمعاوية ابنه يزيد .

وفي سنة ثمان وعشرين كان فتح قبرص على يد معاوية ، وكان معاوية قد ألح على عمر في غزو البحر لقرب الروم من حمص ، وقال له : ان قرية من قرى حمص لتسمع نباح كلابهم وصياح دجاجهم ، حتى كاد ذلك يأخذ بقلب عمر ، فكتب عمر الى عمرو بن العاص : صف لي البحر فان نفسي تنازعني اليه . فكتب عمرو الى عمر بن الخطاب : اني رأيت خلقا كبيرا يركبه خلق صغير ليس الا السماء والماء ، ان ركذ خرق القلوب ، وان تحرك أزال العقول ، يزداد فيه اليقين قلة والشك كثرة ، هم فيه كدود على عود ، ان مال غرق وان نجا برق .

فلما قرأ عمر كتاب عمرو بن العاص كتب الى معاوية : والذي بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق لا أحمل فيه مسلما أبدا ، وقد بلغني أن بحر الشام يشرف على أطول شيء من الأرض ، فكيف أحمل الجنود على هذا المستصعب ، وبالله لمسلم واحد أحب الى مما حوت الروم .

فلما كان زمن عثمان كتب اليه معاوية يستأذنه في غزو البحر مرارا ، فأجابه عثمان بآخرة الى ذلك ، وقال له : لا تنتخب الناس ، ولا تفرع بينهم . خيّرهم فمن اختار الغزوة طائعا فاحمله وأعنه .

وما ان ظفر معاوية باستجابة عثمان حتى بدأ يأخذ فيما رجا وتمنى ، فاستعمل على البحر عبد الله بن قيس ، وسار بالمسلمين من الشام الى قبرص ، وسار اليها من مصر عبد الله بن سعد ،

فاجتمعوا عليها فصالحهم أهلها على جزية بسبعة آلاف دينار كل سنة .

ولقد بقى عبد الله بن قيس أميرا على البحر فغزا خمسين غزاة ، ما بين شاتية وصائفة لم يفرق فيها أحد ، ولم ينكب ، الى أن خرج مرة في قارب طليعة ، فاتهى الى مرفأ من أرض الروم ، فظفروا به وقتلوه .

وهكذا بدأ يسقط حجاب من تلك الحجب التى أخفت معاوية شيئا ، وأخذ معاوية يظهر ، فلقد كان أيام عمر شيئا ، وكان أيام عثمان شيئا آخر ، كالت فى نفسه آمال لم يقره عليها عمر ، وأقره عليها عثمان .

وبهذا استطاع معاوية أن يخرج الى الميدان وأن يكون له خبر أو أخبار يذكرها التاريخ .



وفى العام المتم الثلاثين من الهجرة ، كان بين معاوية وأبى ذر خلاف طويل وكان هذا الخلاف يمتد الى أصل من أصول الحكم وأصل من أصول الحياة الاجتماعية ، ضاق فيه معاوية بأبى ذر فأخرجه عن المدينة الى الشام على صورة شنيعة .

يقول الرواة : ان ابن السوداء عبد الله بن سبأ لما ورد الشاملقى أبا ذر فقال له : يا أبا ذر ، ألا تعجب من معاوية حين يقول : المال مال الله ، ألا ان كل شىء لله ، كآله يريد أن يحتجن^(١) هذا

(١) احتجن المال : ضمه واحترأه .

المال دون الناس ويمجوا اسم المسلمين . فأتى أبو ذر معاوية فقال
له : ما يدعوك أن تسمى مال المسلمين مال الله الساعة ، فقال
له معاوية : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله ، والمال ماله ،
والخلق خلقه ، والأمر أمره ؟ فقال له أبو ذر : فلا تقله . فقال
معاوية : سناقول مال المسلمين . وأتى ابن السوداء عبد الله بن
سبأ أبا الدرداء ، فقال له مثل ذلك ، فقال له أبو الدرداء : من
أنت ، أظنك والله يهوديا . ثم أتى ابن السوداء عبادة بن الصامت
ليقول له مثل ما قال لأبي ذر وأبي الدرداء ، فتعلق به عبادة
وأتى به معاوية ، وقال له : هذا والله بعث عليك أبا ذر .

وكان أبو ذر يذهب الى أن المسلم لا ينبغي له أن يكون في
ملكه أكثر من قوت يومه وليته ، أو شيء ينفقه في سبيل الله ،
أو يتعده لكريم ، وكان يأخذ بظاهر القرآن (الذين يكتزون
الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب
اليم) .

فكان يقوم بالشام ويقول : يا معشر الأغنياء وأسياء
الفقراء ، بشر الذين يكتزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في
سبيل الله بمكاو من النار تكوى بها جباههم وظهورهم .

وما زال أبو ذر على ذلك حتى أغرى الفقراء ، وأوجب
الفقراء ذلك على الأغنياء ، وشكا الأغنياء ما يلقون منه الى
معاوية . فأرسل معاوية الى أبي ذر بألف دينار في جنح الليل
فأعطها أبو ذر .

فلما صلى معاوية الصبح دعا رسوله الذي أرسله الى

أبي ذر ، وقال له : اذهب الى أبي ذر وقل له : ألق جسدك من عذاب معاوية ، فانه أرسلني الى غيرك واني أخطأت بك .

ف فعل الرسول ما أمره به معاوية وذهب الى أبي ذر ، فقال له أبو ذر : يا بني ، قل له : والله ما أصبح عندنا من دنائيرك دينار ، ولكن أخرنا ثلاثة أيام حتى نجتمعها .

فلما رأى معاوية أن فعل أبي ذر يصدق قوله ، كتب الى عثمان : ان أبا ذر قد ضيق على ، وقد كان منه كذا وكذا . يعني معاوية ما يقوله أبو ذر للفقراء .

فكتب عثمان الى معاوية : ان الفتنة قد أخرجت خطيها وعينيها ولم يبق الا أن تب ، فجهز أبا ذر الى ، وابعث معه دليلا ، وزوجه وارفق به .

ولكن معاوية فيما يقال لم يرفق بأبي ذر ، ولم يخرج على الحال التي أراد عثمان أن يخرج عليها .

وقدم أبو ذر على عثمان فقال له : ما لأهل الشام يشكون ذر لسانك . فأخبره . فقال عثمان : يا أبا ذر ، على أن أقضى ما على ، وأن أدعو الرعية الى الاجتهاد والاقتصاد ، وما على أن أجبرهم على الزهد ، فقال له أبو ذر : لا ترضوا من الأغنياء حتى يبذلوا المعروف ، ويحسنوا الى الجيران والاخوان ، ويصلوا القربات . فقال كعب الأحبار وكان حاضرا : من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه . فضربه أبو ذر فشجه .

واستأذن أبو ذر عثمان في الخروج من المدينة قائلا له : ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بالخروج منها إذا بلغ
البناء سلعا^(١). وكان البناء قد بلغ سلعا.

فأذن له عثمان ، فخرج أبو ذر ونزل الربذة وبني بها
مسجدا ، وأقطعه عثمان سَرَمدا من الابل وأعطاه مملوكين ،
وأجرى عليه كل يوم عطاء .

وبعد هذا أخرج معاوية الى أبي ذر أهله ، فخرجوا معهم
جراب يثقل يد الرجل ، وقال لهم معاوية : انظروا الى هذا
الذي يزهد الدنيا ما عنده . فقالت امرأته : والله لقد كان حين
يخرج اليه عطاؤه يتتاع منه ما يكفى حوائجنا .



وحين كانت غزوة الأساورة ، سنة إحدى وثلاثين كان على
المسلمين معاوية بن أبي سفيان ، بعد أن جمع له عثمان أشياء .
وكان السبب في هذه الغزوة أن المسلمين لما أصابوا من أهل
افريقية وقتلوهم وسبواهم ، خرج قسطنطين بن هرقل في جمع
له لم تجمع الروم مثله ، وخرج المسلمون وعلى الشام معاوية بن
أبي سفيان ، وعلى البحر عبد الله بن سعد . وكانت الرياح على
المسلمين فأرسل المسلمون والروم وسكنت الرياح ، وقال
المسلمون : الأمان بيننا وبينكم ، فباتوا ليلتهم ، فلما كان الغد
أقتربت سفن المسلمين واقتربت سفن المشركين وكان بينهم

(١) سلع : جبل قريب من المدينة .

قتال ، قتل فيه من المسلمين عدد كثير ، وقتل فيه من المشركين عدد كثير ، ثم أنزل الله نصره على المسلمين ، وانهزم قسطنطين بمن معه .

وما أهلت سنة اثنتين وثلاثين حتى كان معاوية في طريقه لغزو مضيق القسطنطينية ، وفي صحبته زوجه عاتكة بنت قرظة ، وقيل فاخنة .

وفي سنة ثلاث وثلاثين خرج معاوية غازيا أيضا يقصد حصن المرأة من أرض الروم بشاحية ملاطية ، وهكذا كان معاوية لا يخرج من حرب الا الى حرب ، يشجعه على ذلك أن عثمان يواليه ويؤازره .

ولقد كان عثمان يرى في معاوية رجلا قريبا منه يتركب اليه ، أكثر مما يراه واليا على الشام .

يحدث الرواة أنه كان وجوه أهل الكوفة يسمّرون عند سعيد بن العاص ، وكان واليا لعثمان على الكوفة ، وكان من هؤلاء الوجوه : مالك بن كعب الأرحبي ، والأسود بن يزيد ، وعلقمة بن قيس ، ومالك الأشتر ، فقال لهم سعيد : انما هذا السواد بستان قريش . فقال الأشتر لسعيد : أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيا فنا لك ولقومك ؟

وتكلم القوم معه : فقال عبد الرحمن الأسدي وكان على شرطة سعيد : أتردون على الأمير مقاتله ، وأغلظ لهم . فقال الأشتر : من ها هنا لا يفوتكم الرجل ، فوثبوا عليه ، فوطئوه وطئا شديدا حتى غشي عليه ، ثم جروا برجله .

فمنع سعيد هؤلاء أن يسمروا عنده ، فجعلوا يجلسون في مجالسهم يشتمون عثمان وسعيدا ، واجتمع اليهم الناس حتى كثروا ، فكتب سعيد وأشراف أهل الكوفة الى عثمان في اخراجهم . فكتب اليهم عثمان أن يُلحقوهم بمعاوية ، وكتب الى معاوية : ان تصرفا قد خُلقوا للفتنة فأقم عليهم ، وانهم ، فان آنت منهم رشدا فاقبل ، وان أعيوك فاردهم على .
وهكذا كان عثمان يرى معاوية شريكا له في تأديب الرعية وفي استتباب الأمن . وانظر بعد هذا الى ما كان من بقية الحديث .

وحين قدم القوم على معاوية أجرى عليهم ما كان لهم في العراق ، وكان يتغدى ويتعشى معهم ، فقال لهم يوما : انكم قوم من العرب ، لكم الأسنان والألسنة وقد أدركتم بالاسلام شرفا وغالبتهم الأمم ، وحويتهم موارثهم . وقد بلغنى أنكم قهتتم قريشا ، ولو لم تكن قريش كنتم أذلة ، والله لتنتهئن أو ليبتلينكم الله عن يسومكم سوء .

فقام اليه رجل منهم ، وهو صَعَصعة ، فرد عليه يهوّن من شأن قريش ، ورد عليه معاوية يمجّد من شأن قريش ويمجّد من نفسه ، فيقول لهم : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوما فولاني وأدخلني في أمره ، ثم استخلف أبو بكر فولاني ، ثم استخلف عمر فولاني ، ثم استخلف عثمان فولاني ، ولم يولني أحد إلا وهو عني راض .
ثم كتب معاوية الى عثمان : انه قدم على أقوام ليس لهم

عقول ولا أديان ، جرأهم العدل ، لا يريدون الله بشيء ، ولا يتكلمون بحجة ، إنما همهم الفتنة ، والله مبتليهم ومختبرهم ثم فاضحهم ونحزهم ، وليسوا بالذين يضيرون أحدا إلا مع غيرهم ، فإنه سعيدا ومن عنده عنهم فأنهم ليسوا بأكثر من شغب ولكير . وهذه القصة على ما فيها مما كان بين عثمان ومعاوية ، كان فيها نبيء آخر نبيء عما في نفوس الناس وينذر بالفتنة . فلقد كان الناس ضجرين شيئا بولاية عثمان ، وضجرين شيئا آخر بمن هم مع عثمان . فلقد زاد بعض الرواة شيئا على هذا الخبر الذي مر بك فقالوا : ان صعصعة ، وكان من الكوفيين الذين وردوا على معاوية ، قال لمعاوية : انا نأمرك أن تعتزل عملك ، فان في المسلمين من هو أحق به منك ، من كان أبوه أحسن قدما في الاسلام من أيك ، وهو أحسن في الاسلام قدما منك .

كان هذا من صعصعة لمعاوية ، بعد أن قال معاوية لهم : قد عرفت قريش أن أبا سفيان كان أكرمها وابن أكرمها ، إلا ما جعل الله لنبيه صلى الله عليه وسلم . واني لأظن أن أبا سفيان لو ولد الناس لم يلد إلا حازما .

فهذا الحديث يشعر بما كانت تحمل نفوس الناس ، وبما كان يحسه بنو أمية من شعور الناس نحوهم ، فكان بنو أمية بين يدي خرب يحسونها في النفوس ، وكان سلاح هذه الحرب هذا الكلام الذي رأيت مثلا منه ، يتلقى الأمويون منه شيئا ويردون عليه بشيء . وكان هذا كله تمهيدا للثورة على عثمان . بزكى هذه الثورة في نفوس الناس ، وهم الحاقدون على

الأمويين شيئاً ، ما كان من قول لبعض الصحابة مثل أبي ذر ،
فقد روى عنه أنه كان يقول : والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها ،
والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه ، والله اني لأرى حقاً يظفأ ،
وباطلاً يحيا ، وصدقاً يكذب ، وأثرة بغير تقى ، وصالحاً مستأثراً
عليه .

وكان عزيزاً على المسلمين أن ينفى رجل مثل أبي ذر الى
الربذة ، وكان أبو ذر يهيجها في نفوس المسلمين ، فكان اذا
ما سئل : ما الذي أنزلك الربذة ؟ فكان يقول : أنصح لعثمان
ولمعاوية .

ولعلك تدرك أثر هذا أيضاً في نفوس المسلمين ، وذلك حين
بلغ عثمان موت أبي ذر بالربذة . فقال : رحمه الله ، فقال عمار
ابن ياسر ، وكان حاضراً : نعم فرحمه الله من كل أنفسنا . فقال
عثمان : أتراني ندمت على تسييره ، ثم أمر فدفن في قفا عمار
ابن ياسر وقال له : الحق بمكانه . فلما تهيأ للخروج جاء بنو
مخزوم الى على فسألوه أن يكلم عثمان فيه . فقال على لعثمان :
يا عثمان ، اتق الله فانك سيرت رجلاً صالحاً من المسلمين فهلك
في تسييرك له . ثم أنت الآن تريد أن تنفى نظيره . وجرى بين
على وعثمان كلام طويل ، فاجتمع المهاجرون وقالوا لعثمان : ان
كنت كلما كلمك رجل سيّرتَه وتقيته ، فان هذا شيء لا يسوغ ،
فكف عثمان عن عمار .

وهكذا ترى أن الأمور التي مضت في إثارة عثمان بالولاية
دون على سهلة لينة تعود صعبة مستعصية ، واذا هي كما قال
على من قبل : سيبلغ الكتاب أجله .

ولما كانت سنة أربع وثلاثين ، كتب بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم الى بعض ، يتشاكون سيرة عثمان وتغييره وتبديله وما يلاقى الناس من عماله . ويسأل بعضهم بعضا أن يقدموا المدينة ان كانوا يريدون الجهاد . ولم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يدفع عن عثمان ولا ينكر ما يقال فيه الا ثور ، منهم : زيد بن ثابت ، وأبو أسيد الساعدي ، وكعب بن مالك الأنصاري ، وحسان بن ثابت .

واجتمع المهاجرون وغيرهم الى على بن أبى طالب يسألونه أن يكلم عثمان ويعظه . وأتى على الى عثمان فقال له : ان الناس ورائى قد كلمونى فى أمرك ، والله ما أدري ما أقول لك . ما أعرفك شيئا تجهله ، ولا أدلك على أمر لا تعرفه ، وانك لتعلم ما تعلم ، وما سبقناك الى شيء فنشخرك عنه . لقد صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعت ورأيت مثل ما سمعنا ورأينا . وما ابن أبى قحافة وابن الخطاب بأولى بالحق منك . ولأنت أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رحما ، ولقد نلت من صهره ما لم ينل ، فالله الله فى نفسك ، فانك لا تبصّر من عمى ولا تعلم من جهل ، وان الطريق لواضح للسير ، وان أعلام الدين لقائمة ، اعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله أمام عادل هدى وهدى ، فأقام سنة معلومة ، وأمات بدعة متروكة ،

فوالله ان كلا ليّسن ، وان السنن القائمة لها أعلام ، وان البدع القائمة لها أعلام ، وان شر الناس عند الله امام جائر ضلّ وأضل فأمات سنة معلومة وأحيا بدعة متروكة ، واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يؤتى يوم القيامة بالامام الجائر ، وليس من نصير ولا عاذر فيتلقي في جهنم فيدور فيها كما تدور الرحي ، ثم يرتضم في غمرة جهنم ، واني أحذرك الله وسطواته وتقماته فان عذابه شديد أليم ، وأحذرك أن تكون امام هذه الأمة الذي يقتل فيفتح عليه القتل الى يوم القيامة ويثلبس أمورها عليها ، ويتركها شيئا ، لا يبصرون الحق لعلو الباطل ، يموجون فيها موجا ويمرجون فيها مرجا .

فأنت ترى أن كلمة على كلمة فيها هول شديد ، وفيها تحذير شديد ، وما كان لعلي أن يقول هذه الكلمة التي تضم هذا الهول الشديد وهذا التحذير الشديد ، الا اذا كان الأمر قد بلغ حده ، وجاوز مقداره ، وما نظن أن عليا كان يغالي بمزج ما في نفسه من شيء على الولاية بما كان لعثمان من أشياء في الولاية . وان كنا آخر الأمر لا نغفى عليا من أن يكون قد تأثر شيئا ، فردده هذا التأثير الى شيء من العنف بعثمان ، ولكننا نغفى عليا من أن يكون هذا التأثير قد خرج به الى أن يغالي ويصور الأمر على غير صورته . فما نظن عليا كان يرى لنفسه قبل أن يرى للمسلمين ، وما نظن عليا كان يؤثر ما لنفسه على ما للمسلمين .

هكذا قال علي ، فلنستمع الى عثمان وهو يجيب عليا .

فلقد قال عثمان : قد علمت والله ، لا يقولن الذى قلت - وهو
يعنى أن هذه ليست مقالة على وحده ، إنما هى مقالة الناقمين
عليه من المسلمين - أما والله لو كنت مكانى ما عنفتك ولا
أسلمتك ولا عبت عليك . وما جئت منكرا أن وصلت رحما
وسددت خلة وآويت طائعا ووليت شبيها بما كان عمر يولى ،
أنشدك الله يا على ، ألم يول عمر المغيرة بن شعبة وليس هناك ؟
فقال على : نعم ، ولكن عمر كان يطؤ على صماخ من ولى ، ان
بلغه عنه انحراف جلبه ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت
لا تفعل . ضعفت ورققت على أقربائك . فقال عثمان لعلى : وهم
أقرباؤك أيضا ، فقال على : أجل ، ان رحمهم منى لقريبة ، ولكن
الفضل فى غيرهم ، ثم قال عثمان لعلى : هل تعلم أن عمر ولى
معاوية فقد وليته . فقال على لعثمان : أنشدك الله ، هل تعلم أن
معاوية كان أخوفَ لعمر من يرفأ غلام عمر له ؟ فقال عثمان :
نعم .

ونحن لا نحب أن نمضى عن هذه دون أن تؤكد لك ما سبق
أن سقناه من قبل من أن معاوية كان فى ظل عمر غيره فى ظل
عثمان ، وأن أخباره كانت فى ظل عمر أقل منها فى ظل عثمان .
ثم نعود الى تنمة الحديث ، فلقد قال على بعد هذا لعثمان
يكشف له عما أصبح معاوية عليه فى أيامه : فان معاوية يقطع
الأمر دونك ويقول للناس : هذا أمر عثمان ، وأنت تعلم ذلك
فلا تغير عليه .

وعند هذه نحب أن نقف بك قليلا لنصلك بما نحن موصولون

به من سيرة معاوية ، فكلمة على - هذه الأخيرة تشير الى هذا
 الباب الذى دخل منه الأمويون الى الأمر ، وهذا ما كان يخشاه
 الهاشميون ويخشاه على رأسهم على بن أبى طالب . وقد علمت
 شيئا من هذا فيما دار من نقاش بين أنصار الهاشميين وأنصار
 الأمويين عند اختيار عثمان خليفة ، دلوك بالذى قالوه على أن
 الأمر ، أمر هاشمى أموى ، وأن اختيار عثمان كان إبعادا
 للهاشميين ، ولو اختير على كان ذلك إبعادا للأمويين . فالمسألة
 كما صورها هذا النقاش هى فى حقيقتها خلاف أموى هاشمى ،
 وكان اختيار عثمان كما ظن الهاشميون ، وكما رأوا من بعد
 تمهيدا للزحف الأموى الى تولى الأمر . ولقد حرص الأمويون
 على ألا يدعوا تلك الفرصة تمر دون أن يفتنموها كاملة .
 فانتهزوا فى عثمان رقة قلبه وصلته لأقربائه فأقحموا أنفسهم فى
 أمره اقحاما ، لا يريدون أن يغلبوا عثمان على ما فى يده كراهية
 لعثمان واذلالا لعثمان ، وانما أرادوا أن يغلبوا عثمان على ما فى
 يده ليكون لهم الأمر وليمهدوا لأنفسهم من بعده ، حتى اذا
 ما خرجت من يدى عثمان كانت لهم ، أو كان لهم على أقل
 تقدير شيء يضمنون به أن يكون لهم فى الأمر فى فرصة أخرى .
 هذا الذى أحسه على - ، أحسه من قبل حين ولى عثمان على
 صورة ظنية ، وأحسه مع ولاية عثمان على صورة يقينية ، من
 أجل ذلك واجه به عثمان ، واجهه به مواجهة عنيفة فذكر له أن
 معاوية الذى استبد بالأمر دون عثمان ، أو كاد يستبد به ، لم

يكن من الأمر شيء أيام عمر ، بل كان مكانه من عمر دون مكان
غلامه يرفأ .

- ١٩ -

وتأزمت الأحوال واشتد الأمر على عثمان ، وكأنى به قد
أدرك ما يأخذه عليه الناس ، وأحب أن يكون في جانب الناس
شيئا . فحين صعد المنبر وخطب الناس . ثم قام
مروان بن الحكم ليتكلم ، فاذا عثمان يقول له : اسكت ودعنى
وأصحابى . ولكن الأمر كان قد بلغ نهايته ، ولم يعد عثمان
يقوى عليه وحده . من أجل ذلك خرج عثمان الى على في منزله
يقول له : يا بن عم ، ان قرابتى قريبة ، وحقى عظيم ، والقوم فيما
بلغنى على أن يصبحونى ليقتلونى ، وأنا أعلم أن لك عند الناس
قدرا ، وانهم يسمعون منك ، فأحب أن تركب اليهم ، فتردهم
على أن أصير الى ما تشير به وتراه ، ولا أخرج عن ترك ولا
أخالفك .

فخرج على ومعه نفر من جيلة المسلمين ، فانصرف الناس
راجعين الى مصر ، ولكنهم ما لبثوا أن عادوا يدعون على عثمان
شيئا ، وينكر عليهم عثمان أنه فعل هذا الشيء . وكان هذا
الشيء الذى ادعوه على عثمان وأنكره عثمان عليهم أنهم حين
انصرفوا عنه راجعين الى مصر ، أرسل عثمان فى أثرهم مولى
له بكتاب الى والى مصر يأمره فيه بقتل نفر منهم . ولقد صدق

عثمان وصدق الناس ، فعثمان لم يفعل ولكن دعاة الشر من حوله هم الذين فعلوا .

وهكذا خرجت الأمور من سيئ الى أسوأ ، ودخل فيها دعاة السوء فأفسدوها افسادا لا صلاح بعده ، فلقد كان مروان ينقل الى عثمان أن عليا يؤلب الناس عليه ، ولقد غلا مروان فأبلغ عثمان أن قوما قدموا على علي من مصر ، فاستقل على عدتهم وقال لهم : ارجعوا فتأهبوا فالى باعث الى العراق من يأتيني من أهله بجيش يبطل الله به هذه السيرة الجائرة ، ويريح من مروان وذويه .

وما ان يبلغ هذا الكلام الذى قاله مروان ، أذن عثمان حتى يقول فيما يروون : اللهم ان عليا أبى الا حب الامارة ، فلا تبارك له فيها .

وانا لنشك أن المروانيين والأمويين كانوا لا يحرصون على أن تهدأ الفتنة ، لا لشيء الا لأنهم كانوا يحبون هذه الحرب الطائشة الجائرة لتختلط الأمور وتنقلب الأحوال رأسا على عقب ، يدخلون فيها بقسطهم وما يملكون ، لعلمهم يغيرون ويبدلون ، فيعمل الموتور لا يعنيه لمن تكون العاقبة ، ولكن يعنيه أن تكون ثورة وأن تكون فتنة .

لقد كان عثمان أبعد ما يكون عن الشر وأحرص ما يكون على الأمن ، ولكن الذين حوله بدّلوا عليه وغيّروا ، وهيئوا الناس لأن يلقوا عثمان على شر ، وهيئوا عثمان لأن يلقى الناس على خوف ، وهيئوا أنفسهم لأن ينالوا من شر الناس

ومن خوف عثمان . فلقد قل هؤلاء الى عثمان أن الناس راضون عنه ، وكان الناس غاضبين عليه ، ولو صدقوا عثمان عن الناس لنجا عثمان وهلكوا هم ، ولكنهم أرادوا أن يهلك عثمان وينجوا هم لتكون فتنة كما حدثناك وليختلط الأمر في هذه الفتنة ، وليكون لهم من وراء الاختلاط شيء .

وقد بعث عثمان الى عمال الأمصار والفتنة ممتدة ليشاورهم في الأمر ، بعث الى عبد الله بن عامر ، وعبد الله بن سعد ، وسعيد بن العاص ، وعمرو بن العاص ، ومعاوية . وما إن مثلوا بين يديه حتى قال لهم : ويحكم من هذه الشكاية والاذاعة ، انى والله لخائف أن تكونوا مصدوقا عليكم ، وما يتعصب هذا الا بى . فقالوا له كلهم : ألم يرجع اليك الخبر عن القوم ، ألم يرجع رسلك ولم يشافهم أحد بشيء . والله ما صدقوا ولا بروا ، ولا نعلم لهذا الأمر أصلا ولا يحل الأخذ بهذه الاذاعة .

هذه صورة مما كان من أمر ولاية عثمان تمثل لك عذر عثمان وعذر الناس الذين ثاروا بعثمان ، فلقد أرسل عثمان الى الولايات يعرف خبر الناس ، ودلس هؤلاء الولاية على عثمان فلم يمكنوا رسل عثمان من أن ينقلوا الى عثمان خبر الناس على حقيقته ، ولقد رأيت اجابتهم عثمان ، وصدق عثمان ولاته وأنس بهم وبدأ يقول لهم : أشيروا على ، فقال سعيد : هذا أمر مصنوع يلقى في السر فيتحدث به الناس ، ودواء ذلك طلب هؤلاء وقتل الذين يخرج هذا من عندهم .

وقال عبد الله بن سعد : خذ من الناس الذى عليهم ، وإذا أعطيتهم الذى لهم ، فانه خير من أن تدعه .

وقال معاوية : قد وليتني ، فوليت قوما لا يأتيك عنهم الا الخير .

وقال عمرو : انك قد لنت لهم وزدتهم على ما كان يصنع عمر ، فأرى أن تلزم طريقة صاحبك فتشتد في موضع الشدة وتلين في موضع اللين .

وما أشار هؤلاء القوم على عثمان ان كانوا يحسبون أنهم أشاروا عليه ، فلقد قالوا حين لا ينفع القول ، ولقد أوقعوا الخليفة في مأزق يستعصى عليه فيه أن يواجه الناس بالرأى ، وان واجههم بالشدة فليست من خلقه ولا من نهجه . وما أظن عثمان كان يرضى أن تراق دماء المسلمين في أمر كان يرى أنه فيه ضحية اهمال عثمانه .

من أجل ذلك قال عثمان لمن اجتمع اليه : لقد سمعت كل ما أشرته به على ، ولكن أمر باب يؤتى منه . ان هذا الأمر الذي يخاف على هذه الأمة كائن ، وان بابه الذي يغلق ليفتحن ، فلنغلقنه باللين والمواتاة الا في حدود الله ، فان فتح فلا يكون لأحد على حجة . وقد علم الله أنى لم آل الناس خيرا ، وان راحى الفتنة لدائرة ، فطوبى لعثمان ان مات ، ولم يحركها .

وحين التف الثائرون بعثمان ، شخص معاوية من الشام والأمراء معه ، واستقل على الطريق ، فأخذ الحادى يرجز ويقول :

لقد علمت ضوامر المطى وضمّرات عوج القسى
أن الأمير بعده على وفى الزبير خلف رضى
وطلحة الحامى لها ولى

فيسمع هذا الحادى رجل من رجال معاوية ، فيرد عليه وهو
يقول : كذبت ، بل يلى بعده صاحب البغلة الشهباء ، وهو يعنى
معاوية .

ويقول الرواة : ان معاوية طمع فيها ، وانما زاد طمعه فيها
منذ يومئذ .

ودعا عثمان اليه عليا وطلحة والزبير ، وكان عنده معاوية ،
وعندما حضر هؤلاء ، حمد الله معاوية ثم قال : أتم أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخيرته من خلقه ، وولاة أمر
هذه الأمة ، لا يطمع فيه أحد غيرهم ، اخترتم صاحبكم عن غير
غلبة ولا طمع ، وقد كبر ، وولى عمره ، ولو انتظرتكم به الهمم
لكان قريبا ، مع أنى أرجو أن يكون أكرم على الله أن يبلغه
ذلك ، وقد فحشت مقالة خفتها عليكم ، فما عتبتم فيه من شيء ،
فهذه يدى لكم به ، ولا تطمعوا الناس فى أمركم ، فوالله ان
طمعوا فيه لا رأيتم منهم أبدا الا الادبار .

ولقد كانت كبيرة على هؤلاء الذين دعاهم اليه عثمان أن
يروا معاوية يتكلم فى الأمر وكأنه صاحبه ، ويتكلم فى الأمر
وهو يلوم ويعتب ، ويتكلم فى الأمر وهو ينصح ويهدى ، وهم
جميعا يعلمون أن هذا الذى ثار حول عثمان كان معاوية ومن
على شاكلة معاوية سببه وأصله .

نحس ذلك في كلام علي يجيب معاوية ، فلقد قال علي لمعاوية ،
مالك ولذاك لا أم لك .

وهكذا كان علي شديدا بمعاوية عنيفا عليه ، لم يملك لسانه
حين قال له : لا أم لك .

من أجل ذلك كان معاوية هو الآخر عنيفا بعلي شديدا
عليه ، لم يملك هو الآخر لسانه ، فلقد قال معاوية لعلي : دع
أمي فانها ليست بشر أمهاتكم ، قد أسلمت وبايعت النبي صلى
الله عليه وسلم ، وأجبنى عما أقول لك .

وينضم عثمان الى ابن أخيه معاوية ، وهكذا بدأت المسألة
تأخذ صورتها ، وبدأ الخلاف يأخذ وضعه . فقال عثمان لعلي :
صدق ابن أخى ، أنا أخبركم عما وليت ، ان صاحبي اللذين كانا
قبلى ظلما أنفسهما ، ومن كان منهما بسبيل احتساب ، وان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطى قرابته ، وأنا في
رهب أهل عيلة وقلة معاش فبسطت يدي في شيء من ذلك
المال ، لما أقوم به فيه ، فان رأيتم ذلك خطأ فردوه ، فأمرى
لأمركم تبع .

وكان القوم بما فعل عثمان ملمين ، فقالوا له : قد أعطيت
عبد الله بن خالد بن أسيد خمسين ألفا ، وأعطيت مروان خمسة
عشر ألفا .

وهنا استجاب عثمان وأخذ من عبد الله بن خالد ومن مروان
ما أعطاهما وخرج القوم عنه راضين .

ولكن معاوية كان يعلم أن هذا الذي كان لن ينهي الفتنة ،
وأن الفتنة قد دخلت الى نفوس العامة ، وإذا دخلت الفتنة الى
نفوس العامة ، كان لا بد لها من أن تبلغ غايتها الوخيمة ، فسير
عليك أن تخاطب الخاصة فتستميلهم اليك ، اذ هم أهل حجة
ورأى ، ولكن عسير عليك أن تبلغ هذا من العامة الذين تغلب
العواطف منهم على العقول ، وقد أثرت عواطف هؤلاء العامة
ولا عقول لهم تستطيع أن توقظها لتسكن عواطفهم .

من أجل ذلك قال معاوية لعثمان : أخرج معي الى الشام ،
فانهم على الطاعة قبل أن يهجم عليك من لا قبل لك به ، فقال
عثمان لمعاوية : لا أبيع جوار رسول الله صلى الله عليه وسلم
بشيء ، وإن كان فيه خبط عنقي . ويقول له معاوية : فإن بعثت
إليك جندا منهم يقيمون معك لنائبة إن نابت . فيقول عثمان ،
لا أضيق على جيران رسول الله صلى الله عليه وسلم . فيقول
معاوية لعثمان : والله لتغتالن ولتخرزين . فيقول عثمان لمعاوية :
حسبي الله ونعم الوكيل .

ويخرج معاوية وعليه ثياب السفر ، فيمر على قصر من
المهاجرين فيهم : على وطلحة والزبير ، فيقف عليهم ويقول لهم
هذه الكلمة التي تغنينا عن أن تفصل ، وعن أن نعود فنؤكد
مرة ثانية ، انه كان خلافا أمويا هاشميا ، فلقد كفانا معاوية
بكلمته هذا كله ، فلقد قال للقوم : انكم قد علمتم أن هذا
الأمر كان للناس يتعاليون عليه حتى بعث الله نبيه صلى الله عليه
وسليم ، وكانوا يتفاضلون بالسابقة والقدسية والايتهاد ، فإني

أخذوا بذلك فالأمر أمرهم والناس لهم تبع ، وإن طلبوا الدنيا بالتغالب ، سلبوا ذلك ورده الله الى غيرهم ، وأن الله على البذل لقادر ، وإنى قد خلفت فيكم شيئا فاستوصوا به خيرا وكاتفوه تكونوا منه بذلك . ثم ودعهم ومضى .

وهكذا أراد معاوية بهذه الكلمة التي قالها أن يثبت لنفسه في هذا الموضوع حقه ، وأن يضع فيه أصبعه ، وأن يلزم القوم أنه صاحبه والمطالب بعواقبه . .

وانا تتساءل لم ترك معاوية عثمان ولم يقف بجانبه ؟ ولم نم يأت معاوية بنفر من الشام يكونون في المدينة مع عثمان ضد الثوار . لا يبدو أناسا كالناس ضد الثوار ، فيضيق بهم عثمان ؟

يخيل الى أن معاوية كان حريصا هو الآخر على أن يمكن للفتنة أن تقع ، وقد رأى بوادرها ، ورأى من تلك البوادر ما قد يتفقد منه . ولقد مر بك أن مروان ألقى تبعة الفتنة وتبعة تهيج الناس وإيثارهم على علي . وكان هؤلاء الناس المحيطين بعثمان يعنيهم أن يكون المسئول عن هذه الفتنة هو علي . حقا كان ذلك أو باطلا . وكأنهم كانوا يعنون ذلك ويحرصون عليه ، وكأنهم كانوا يدبرون من بعد ذلك أمرا .

لا تقول هذا وحدنا ، فلقد قاله ابن عباس من قبل لمعاوية في حديث ثار بينه وبين عمرو بن العاص ، فلقد قال ابن عباس يخطب معاوية : وأما أنت يا معاوية فزيت له ما صنع حتى اذا

حضر طلب نصر ك فأبطأت عنه وتناقلت وأحببت قتله وتربصت
لتنال ما نلت .

كما قال مثله عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث .
يقولون انه ذكر عند معاوية قول حذيفة : انى لم أشرك فى دم
عثمان . فقال معاوية : بلى والله لقد شرك فيه فقال عبد الرحمن :
الرجل كان أعلم بنفسه . فقال معاوية : وأنت قد شركت فى
دمه . قال : كلا والله لقد استغاث بك فأبطأت عنه حتى قتل .
من أجل ذلك قال معاوية كلمته لعلى وطلحة والزبير ، وهو
يعنى عليا وحده ، ويعنى أن يكون المسئول عن المحافظة على
عثمان والمسئول عن دم عثمان هو على ، ومن أجل ذلك خرج
معاوية وهو مطمئن أن الفتنة بالغة نهايتها ، وأن التهمة التى عرف
أولها ستبلغ هى الأخرى نهايتها أن قتل عثمان ، ولقد كان معاوية
فيما ذكر غير حريص على بقاء عثمان أمدا طويلا ، فلقد حدث
القوم فيما مر بك أن عثمان قد كبر وولى عمره . والرجال الذين
يطعمون فى الملك ويطعمون فى السيادة لا تعينهم كثيرا حياة من
يزحمونهم على هذا الملك ويحجبونهم عنه ، ولا أحب أن أشتد
على معاوية ، فأقول : انه كان ينظر لعثمان تلك النظرة ، ولا
يحرص على بقائه طويلا .

وأحاط الثائرون بعثمان ، وقتل عثمان الخليفة الثالث ، لم
يرحم الثائرون شيخوخته ، ولم يرحم الثائرون سلمه ، وأنه لم
يشهر عليهم سيفا ، كما لم يرحموا كرمه بالمسلمين وحديه على

الصعفاء ، ولم يرحم الثائرون قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم ينظر الثائرون الى أنهم يقتلون خليفة لا يقتلون فردا من الأفراد . لم يرحم الثائرون هذا كله ، ولم ينظر الثائرون لهذا كله ، ودخلوا على عثمان فقتلوه ومثلوا به ، وكادوا يقتلون زوجته « نائلة بنت الفرافصة » ، وهى تدفع عنه يمينها ، فهوى السيف فقطع أصابع يدها ، وخرج الثائرون عن عثمان وهم يظنون أنهم فعلوا شيئا يريح هذه الأمة ، فاذا هم قد فتحوا عليها بابا من الشر صليت بسببه هذه الأمة شرورا متعاقبة .

لقد كانت الثورة بعثمان أضعف من أن تسمى ثورة ، وكان الثائرون بعثمان أضعف من أن يسموا ثوارا ، وكان القاتلون لعثمان أضعف من أن يجرؤوا على قتله .

ولكن النفوس فى المدينة وفى غير المدينة كانت قد انتهت الى ضيق بعثمان ، لم تملك معه أن تنظر له وتصرف هؤلاء الثائرين عنه ، فملكث الثورة طريقها وملك الثائرون طريقهم وملك القاتلون أن يفعلوا .

وكأنى بأهل المدينة وغير أهل المدينة كانوا لا يقدرون أن الأمر ينته الى ما انتهى اليه فتركوه ، وما كان فى عقولهم ما يتوقعون ، فاذا هم بين يدي ما لا يتوقعون

فتنة أقل مما تتصف به أنها لم ينزل اليها أولو الراى فيمنعوا تفاقمها أو يحولوا سبيلها ، بل تخلص عنها أولو الراى وتركوها تنتقل من سىء الى أسوأ ، واذا هى آخر الأمر تفقد الوازع ،

وتفقد الرادع ، وتفقد الفكر الموجه ، فتتحرف هذا الانحراف
الشائن المهين .

- ٢٠ -

لقد أساء الأمويون الى عثمان حين لم يناصروه على الحكم
فيحسنوا فيما أسند اليهم ، وكادوا أن يسيئوا الى أنفسهم حين
أساءوا فيما أسند اليهم ، لولا أن قتل عثمان فخرجوا بمقتله من
غنم الى غنم ، فلقد غنموا الدنيا على يدى عثمان حيا ، وهامهم
أولاء على أن يغنموها بعد مقتل عثمان .

ما نشك في أن الأمويين جعلوا من ملك عثمان السبيل الى
تملكهم ، وكأنهم قد أنسوا حين ولى عثمان أن الأمر خلافة يليها
عثمان ، ويليها بعد عثمان من يختاره المسلمون ، فما ان رأوا
عثمان على كرسى الخلافة حتى خالوا الأمر ملكا متوارثا سيرثونه
هم من بعد عثمان . كان هذا احساسهم ما في ذلك شك ، يتفصح
عن هذا الاحساس ما قاله مروان حين نظر الى الناس الذين
تجمعوا حول دار عثمان في تلك الفتنة التى اتهمت بقتله ، فلقد
خرج اليهم مروان واذا هو يقول لهم : ما شأنكم قد اجتمعتم
كأنكم قد جئتم لنهب . شأهت الوجوه ، أجثتم تريدون أن
تنزعوا ملكنا من أيدينا ، ارجعوا الى منازلكم فانا والله ما نحن
بمغلوبين على ما في أيدينا .

هكذا كان يقدر بنى أمية الأمر ، وكان غير بنى أمية يقدر
أن الأمر لو صار الى التغالب فيبنو أمية هم الغالبون ، لأنهم

ورأوهم يعدون للأمر عدته ويتجمعون له ، ورأوهم عليه متكالبين .

ولقد حدثتك حديث معاوية حين خرج عن عثمان وحين مر بعلي وطلحة والزبير وكلمهم في شأن عثمان ، وقلت لك ، أن معاوية بهذا قد وضع رجله على أول الطريق ، وأنه بهذا عذ نفسه مسئولا عما يصيب عثمان . وقلت لك : انى أشك في أن معاوية كان يميل الى التراخي في أمر عثمان ، لا يريد أن يكون جادا في معونة عثمان على الثوار ، ولا يريد أن يكون جادا في الوقوف في وجه الثوار ، ولا يريد أن يكون جادا فيبقى في المدينة في نفر من أعوانه وأنصاره ، لعل وجودهم يفيد عثمان ويخذل الثوار . لم يفعل معاوية شيئا من ذلك كله ، وكان في استطاعته ان لم يفعله كله أن يفعل بعضه ، ولو أنه فعل هذا البعض الأخير فظهر في المدينة مع أعوانه بين الثوار فأخذ وأعطى وناقش وجادل لأفاد عثمان وفَتَّ في عضد الثائرين يعثمان .

وانا لنذكر هنا ما كان بين أبي الطفيل عامر بن وائل وبين معاوية ، حين دخل أبو الطفيل على معاوية ، فقال له معاوية : يا أبا الطفيل ، أنت من قتلة عثمان . قال : لا ، ولكنى ممن حضر فلم ينصره . قال : وما منعك من نصره ؟ قال : منعنى أن للمهاجرين والأنصار لم ينصروه ولا رأيت أحدا نصره . قال : أو ما طلبى بدمه نصرة له ؟ فضحك أبو الطفيل وقال : يا معاوية ، أنت وعثمان كما قال الشاعر :

لألفينك بعد الموت تندبنى وفي حياتي ما زودتني زادي
وكما لم يفعل معاوية واحدة من هذه كلها لم يفعل غيرها
وكانت واجبة عليه ، فلقد كتب عليّ حين اشتد الحصار بعثمان
الى معاوية والى ابن عامر والى أمراء الأجناد يستنجدهم ويأمرهم
بالعجل وارسال الجنود اليه ، فتربص به معاوية وكان أولى
الناس بالألا يتربص معاوية ، وقام في أهل الشام يزيد بن أسيد
القسري ، جد خالد بن عبدالله القسري ، فتبعه خلق كثير فسار
بهم الى عثمان ، فلما كانوا بوادي القرى بلغهم قتل عثمان
فرجعوا ، وكذلك فعل غير يزيد بن أسيد القسري ممن خرجوا
لنجدة عثمان ، فحين أتاهم خبر مقتله وهم في الطريق رجعوا
هم الآخرون .

وبقى عثمان ثلاثة أيام لا يدفن ، وحين خرج بنعشه ناس
بين المغرب والعشاء ليدفنوه تصدئ لهم رجال من الشائرين
يحاولون أن يرجعوا النعش . ودفن عثمان في مكان خارج
البقيع يسمى « حش كوكب » يقولون انه لم يغسل وانه كفن
في ثيابه .

واجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المهاجرين والأنصار بعد مقتل عثمان ودفنه يتشاورون في اختيار
ال خليفة الرابع ، وكان فيمن اجتمعوا لذلك الأمر طلحة والزبير ،
فأتوا عليا وقالوا له : انه لا بد للناس من امام . فقال لهم علي ،
واضيّق- يغلب على نفسه : لا حاجة لي في أمركم فمن اخترتم
رضيت به . فقالوا له : ما نختار غيرك . وأكثروا عليه وعليه

يرفض ويقول : لأن أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً . فقال القوم : والله ما نحن بمنصرفين حتى نبايعك .

ولما رأى عليّ الحاج القوم ، ورأى أنه لا مفر من أن يستجيب للقوم طلب اليهم أن تكون البيعة في المسجد علانية . وخرج على إلى المسجد وعليه ازار وطاق وعمامة خزّ متوكئاً على قوس فبايعه الناس . وكان أول من بايعه من الناس : طلحة ابن عبيد الله ، وكانت له يد شلاء فتشأم الناس بذلك وقالوا : لن يتم هذا الأمر . وبايعه بعده طلحة والزبير ، ولكنهما بعد ذلك أنكرا هذه البيعة وادعيا أنها فعلاها خشيةً على نفسيهما وهربا إلى مكة بعد قتل عثمان بأربعة أشهر .

وامتنع على عليّ نقر منهم : سعد بن أبي وقاص ، وابن عمر ، وحسان بن ثابت ، وكعب بن مالك ، وبايع نقر .

وصعد عليّ المنبر وقال : أيها الناس ، عن ملأ وأذن ؛ إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق الا من أمّرتكم ، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنت كارها لأمركم فأبيستم الا أن أكون عليكم ، ألا وانه ليس لي دونكم الا مفاتيح ماليكم معي ، وليس لي أن آخذ درهما دونكم ، فان شئتم قعدت لكم والا فلا آخذ على أحد .

وهكذا أوضح عليّ طريقه للناس ، لم يشأ أن يقع فيما وقع فيه من قبله فيبيع بيت المال له ولأوليائه ، وأراد بذلك أن يطوى صفحة أنكرها الناس على عثمان ليفتح صفحة جديدة يرضاهم الناس له .

ولكن عليًا كان ينبغي للناس شيئًا ، وكان الناس ييغون به شيئًا آخر ، وقد قلت لك ان الذين لاثوا ليقتل عثمان انما فعلوا ذلك ليوطئوا لأنفسهم ويملكوا الأسباب للمطالبة بدم عثمان ، وليدخلوا الى الأمر بتعلة ما ، فلقد رأينا طلحة والزبير بعد أن بايعا عليًا ينكران هذه البيعة أولا ثم يثلمان بعلي فيقولان له : انا قد اشترطنا اقامة الحدود ، وان هؤلاء القوم قد اشتركوا في قتل هذا الرجل وأحلثوا بأنفسهم .

ويدرك علي ما يريد طلحة والزبير ، ويدرك أنهما ما أرادا الحق وانما أرادا أن يضعا العقبات في طريقه ، وأن يجعلا نفسيهما عليه حجة ، فيقول لهما علي : يا أخوي ، اني لست أجهل ما تعلمون ، ولكن كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم ، فهل ترون موضعا لقدرة علي شيء مما تريدون ؟ قالوا : لا .

وهكذا بدأ مقتل عثمان يستغل ضد علي ، يستغله هؤلاء الذين كانوا يملكون أن يفعلوا شيئًا فلم يفعلوا .

وتمضى هذه ويدخل المغيرة بن شعبة علي علي ويخلو به ويقول له : ان لك حق الطاعة والنصيحة وأنت بقية الناس ، وان الرأي اليوم تحرز به ما في غد ، وان الضياع اليوم يضيع به ما في غد .

مهّد بذلك المغيرة بن شعبة ليدخل الى علي في أمر كان مؤكدا أن عليا يأباه ، من أجل ذلك أراد أن يجعله نصيحة وأن يجعله رأيا حتى لا يملك علي أن يرفض ، فمضى يقول له : أقر

معاوية وابن عامر وعثمان على أعمالهم حتى تأتيك بيعة
ويسكن الناس ثم اعزل من شئت .

طبيعي أن يأبى عليّ على المغيرة ما طلب ، فما كانت الثورة
على عثمان إلا بسبب هؤلاء العمال ، لا سيما معاوية خاصة ،
وقد مر بك رأى عليّ فيه حين كان يناقش عثمان ، وحين
قال لعثمان : ان معاوية كان مع عمر دون يرفاً مولاه . من أجل
ذلك قال عليّ للمغيرة بن شعبة : لا أداهن في ديني ولا أعطى
الدنية في أمري . فقال له المغيرة : فان كنت أبيت عليّ فأنزع
من شئت واترك معاوية ، فان في معاوية جرأة وهو في أهل
الشام يستمع منه ، ولك حجة في اثباته : كان عمر بن الخطاب
قد ولّاه الشام . فقال له عليّ : لا والله ما أستعمل معاوية
يومين .

وخرج المغيرة عن عليّ ليعود اليه ثانية فيقول له : اني
أشرت عليك أول مرة بالذي أشرت وخالفتني فيه ، ثم رأيت
بعد ذلك أن تصنع الذي رأيت فتعزلهم وتستعين بمن تثق به ،
فقد كفى الله وهم أهون شوكة مما كانوا .

وكان ابن عباس حاضر الذي كان بين عليّ والمغيرة ، فقال
لعليّ وهو يدلي برأيه فيما قال المغيرة : أما المرة الأولى فقد
نصحك ، وأما المرة الثانية فقد غشك . فقال عليّ لابن عباس :
ولم نصحنى ؟ فقال ابن عباس لعليّ : لأن معاوية وأصحابه أهل
دنيا ، فمتى ثبتهم لا يبالون من ولى هذا الأمر ، ومتى تعزلهم
يقولون : أخذ هذا الأمر بغير شورى ، وهو قتل صاحبنا .

ويؤلبون عليك فتنتقض عليك الشام وأهل العراق ، مع أنى
لا آمن طلحة والزبير أن يكررا عليك ، وأنا أشير عليك أن تثبت
معاوية ، فإن بايع لك فعلى أن أقبله من منزله ، فقال على لابن
عباس : والله لا أعطيه إلا السيف ، ثم تمثل :

وما مِيتة أن مِيتَها غيرَ عاجز

بعار إذا ما غالت النفس غولَها

فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين أنت رجل شجاع لست
صاحب رأى في الحرب ، أما سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول : الحرب خدعة ؟ فقال على : بلا . فقال ابن عباس :
أما والله لئن أطعنتي لأصدرلهم بعد ورد ولأتركنهم ينظرون في
دُبر الأمور لا يعرفون ما كان وجهها في غير نقصان عليك ولا
إثم لك . فقال على : يا ابن عباس لست من هَنَاتك ولا من هَنَات
معاوية في شيء . فقال ابن عباس لعلى : أطعنى والحق بك بينبع
وأغلق بابك عليك فإن العرب تجور دولة وتضطرب ولا تجد
غيرك ، فانك والله لئن نهضت مع هؤلاء اليوم ليحملنك الناس
دم عثمان غدا .

وأبى على* على ابن عباس ما أشار به ، وقال له : تشير على
وأرى فاذا عصيتك فأطعنى . فقال له ابن عباس : أفعل ، إن
أيسر ما لك عندى الطاعة . فقال له على : تسير الى الشام فقد
وليتكها . فقال ابن عباس لعلى : ما هذا برأى ، معاوية رجل من
بنى أمية وهو ابن عم عثمان وعامله ، ولست آمن أن يضرب
عنقى بعثمان ، وإن أدنى ما هو صانع أن يجبسنى فيتحكم في

لقرابتى منك ، وان كل ما يتحمل عليك يحمل على ، ولكنى
أرى أن نكتب الى معاوية تمنّيه وتعهده . فقال على لابن عباس :
لا والله لا كان هذا أبدا .

وقد سئنا اليك هذا الحديث بجملته لنصور لك كيف
بدأت الأمور بين على ومعاوية ، فالذى فات قبل ذلك كان أشبه
بالسطور الأولى فى صفحة هذا الخلاف ، ولكن هذا الذى كان
بين المغيرة وعلى ، ثم بين ابن عباس وعلى ، هو الأسطر الحقيقية
فى هذا الخلاف .

لا نريد أن تناقش عليّا فيما رأى ، ولا نريد أن تناقش ابن
عباس فيما رأى ، ولا نريد أن تناقش المغيرة بن شعبة فيما رأى ،
ولكن أمر معاوية - فيما نرى نحن - كان شيئا لا يتغنى فيه رأى
ابن عباس ، ولا رأى المغيرة ، ومعاوية رجل كان يطمع فى أكثر
معاييرى ابن عباس ويرى المغيرة . وما نظن ابن عباس والمغيرة
كانا يستطيعان أن يفوتا عليه ما كان يطمع فيه . ولقد أبدى على
رأيه فى أمر معاوية ، ونظن عليا كان يستطيع أن يقضى برأيه
هذا فى أمر معاوية لو لم تكن الأمور قد فسدت عليه من نواحى
أخرى ، اذ لم تكن المشكلة مشكلة معاوية وانما كانت مشكلة
أناس مع معاوية ، فلقد استقبل عليّا الأمر استقبالا عنيفا سيئا ،
لا نعرف أن الملاينة كانت تجدى فيه فتىلا ولا نعرف أن الشدة
كانت تجدى فيه فتىلا ، فالأمر كان أصعب على الملاينة وأصعب
على العنف ، ولو أن عليا ترك هذه الفتنة واتتحنى ناحية كما
أشار عليه ابن عباس يأكل بعضها بعضها ، حتى تنتهى الى فرصة

أخرى تتيح لعلی أن یدخل منها آمنًا علی نفسه وآمنًا علی حکمه
لکان خیرًا له ، ولكن علیا لم یأخذ برأی ابن عباس هذا ، وکان
رجل حرب کما أشار ابن عباس ، وکان رجل حق ، عنيفا فی
هذا الحق ، وإن لم یشر إليها ابن عباس . وکان علی یری کما
تعلم من تلك السنین التي جاهد فیها مع الرسول أن الحق یغلب
الباطل مهما أوتی الباطل من قوة وعتاد .

ولقد رأى علی الرسول کیف خرج من مكة لا یملك الا
نفرًا قليلًا ، ثم عاد الی مكة یملك جیوشًا كثيرة ، وعرف علی أن
الحق الذی حمل الرسول لواءه لم یخذل وإنما كتب له النصر
وإن جاء هذا النصر أخیرًا ، ورأى علی کیف لقیته جیوش
المسلمین علی قلة عددها جیوش المشرکین علی كثرة عددها ، ثم
كتب للمسلمین النصر علی المشرکین ، لأنهم کانوا أصحاب حق
وکان المشرکون أصحاب باطل .

ولكن علیًا فاته أن أنصاره الذین اجتمعوا حوله لم یكونوا
هؤلاء الأنصار الذین اجتمعوا حول الرسول صلى الله علیه
وسلم ، فلقد کانوا قلة ولكنهم لم یكونوا یؤمنون به ایمان
أصحاب محمد من قبل برسالته ، وانبسطت أمامهم الدنیا
تغریهم ، کما بسط خصومه علیهم أیدیهم یغرونهم بمتاع الحیاة
فاذا علی یعانى من أنصاره عناءه من خصومه ، وإذا هو لا ینفعه
حقه ولا یقوى علی هزيمة عدوه .

ولنمض شیئًا فی بسط ما کان بین علی ومعاوية لنلقى ضوءًا
علی هذا كله .

لقد فرّق عليّ عماله على الأمصار ، فبعث عثمان بن حنيف على البصرة ، وعماره بن شهاب على الكوفة ، وعبيد الله بن عباس على اليمن ، وقيس بن سعد على مصر ، وسهل بن حنيف على الشام . وخرج سهل بن حنيف حتى اذا كان بتبوك لقيته خيل فقالوا : من أنت ؟ قال : أمير . قالوا : على أى شيء ؟ قال : على الشام . قالوا : ان كان بعثك عثمان فأهلا بك ، وان كان بعثك غيره فارجع . فقال لهم سهل ، وهو يظن أنهم لم يبلغهم ما كان : أو ما سمعتم بالذى كان ؟ قالوا : بلى . فرجع سهل بن حنيف الى على .

وأما قيس بن سعد فانه لما انتهى الى أيلة لقيته خيل ، فقالوا له : من أنت ؟ قال : من قالة عثمان ، فأنا أطلب من آوى اليه وأتصر به ، قالوا : من أنت ؟ قال : قيس بن سعد ، قالوا : امض ، فمضى حتى دخل مصر . واقترب أهل مصر فرقا : فرقة دخلت في الجماعة فكانوا معه ، وفرقة اعتزلت بخربتا وقالوا : ان قتل قتلة عثمان فنحن معكم والا فنحن على جديلتنا ^(١) حتى تحرك أو نصيب حاجتنا .

وفرقة قالوا : نحن مع على ، ما لم يتقد من اخواننا وهم في ذلك مع الجماعة . وقد كتب قيس بن سعد الى على بذلك .

(١) جديلتنا : أى شاكلتنا ووجهتنا .

وأما عثمان بن حنيف فسار الى البصرة ولم يرده أحد عن دخولها ، واقترب الناس بها فاتبعت فرقة القوم ، ودخلت فرقة في الجماعة . وقالت فرقة : ننظر ما يصنع أهل المدينة فنصنع كما صنعوا .

وأما عمارة بن شهاب فانه لما بلغ زباله لقيه طليحة بن خويلد وكان خرج يطلب بثأر عثمان ، وهو يقول : لهفى على أمر لم يسبقنى ولم أدركه . فقال لعمارة : ارجع فان القوم لا يريدون بأميرهم بدلا ، فان آيت ضربت عنقك . فرجع عمارة الى على بالخبر .

وأما عبيد الله بن عباس فانطلق الى اليمن ، وحين أحس به يعلى بن منية واليها ، جمع كل شيء من الجبال وخرج به الى مكة فقدمها بالمال .

فها أنت ترى أن الشام أغلقت أبوابها دون سهل بن حنيف ، ولم يستطع سهل أن يدخلها ، وأن مصر قبلت قيس بن سعد قبولا مشروطا ، فريق معه ، وفريق عليه ، وأن البصرة فتحت أبوابها لعثمان بن حنيف ، ولكنهم كانوا فريقين : فريقا معه ، وفريقا تلبث ، يرى ما سيكون عليه الأمر في المدينة .

وأما الكوفة فقد ردت عنها عمارة بن شهاب ردا عنيفا ، وأما اليمن فقد فتحت أبوابها للوالى الجديد ليدخل ، كما فتحت أبوابها للوالى القديم ليخرج ، بعد أن جمع ما يستطيع جمعه من مال .

وهكذا نرى أن هذا الإجماع الذي كان من قبل على تأييم
عثمان قبل أن يقتل ، بدا غير اجماع على تأييمه بعد أن
قتل ، بل كان الناس أقرب الى الثانية منهم الى الأولى ، وبدوا
جلهم نادمين على ما كانوا وعلى ما فرط من بعضهم .

وأخالك ترى معنى من هذا أن تلك الثورة لم تكن ثورة
فكر ولا ثورة عقل ، وإنما كانت لونا من ألوان الهيج أذيع عن
عثمان شيء قد يكون حقا وقد يكون غير حق ، ومضى المذيعون
يهولون في هذا الذي اتهموا به عثمان ، ووعى ذلك العامة
فلقنوه على علاته ، فثاروا لا يبلغ الى علمهم كنه ما ثاروا له ،
وترك هؤلاء العامة يتخبطون في الرأي ، يأخذون عن بعضهم ،
ويملى بعضهم على بعض ، ليس الى جانبهم ذو رأى يبصرهم ولا
يصحح ما عندهم من علم أو شبه علم ، فاذا الخبر ينتقل على
السنتهم من سيئ الى أسوأ ، ومن متحرف الى مكذب ، واذا
ما تناقلته السنتهم يعد هراء كله ، غلوا كله ، واذا هم يملكون
أمرهم ، يقولون ما يشاءون ويفعلون ما يشاءون ولا سلطان
يجبهم ولا حاكم يردهم ، ولا ذو رأى يبصرهم ، وتركت هذه
الثورة العابثة تضطرم وتتأجج ، وكان لابد لها أن تأتى على
شيء تأكله ، ولم يكن أمامها غير عثمان مأكولا فاكلته ، أكلته
وهى لا تعى لم أكلته ، ولكنه أكلته ارضاء لهذا الفهم الذى
تتمخض عنه الثورات غير الحازمة ، غير الموجهة ، حتى اذا
ما انتهت الثورة الى غايتها فاكلت عثمان ، ارتدت الى الناس

عقولهم بعد أن هدأت عواطفهم ، فاذا هم أكثرهم نادمون ، واذا هم أكثرهم حاقدون على من قتل عثمان .

ولقد كان في استطاعة الكثير أن يدخلوا الى تلك الثورة فيردوها الى عقل ويردوها الى منطق ، ولكن النفوس ، وكانت قريبة العهد بسيرة طيبة ذكية تقية صالحة ، مضى بها النبي صلى الله عليه وسلم ، ومضى به خليفته من بعده أبو بكر وعمر ، أساء اليها ما حدث في عهد عثمان ، وقد يكون ما حدث قليلا لا يسىء الى حكم هذا الخليفة ، ولكنه كان كثيرا الى تلك النفوس التي أنست بالحكم الصالح .

من أجل ذلك عُد هذا القليل على عثمان كثيرا ، وفزع له أولو الرأي من الصحابة ، مثل أبي ذر ومثل عمار ومثل علي ، وعابوا ذلك على عثمان ، عابوه على عثمان وهم يعلمون مكان العيب ويمكن الاصلاح ، ولكن حين انتقل ذلك الى العامة ، عابوه على عثمان دون أن يعرفوا مكان العيب ولا مكان الاصلاح .

وفرق بين من يعرف أن يصلح ومن لا يعرف أن يصلح ، فالأمر مع من يعرفون مكان الاصلاح ، يختلف عنه عند من لا يعرفون مكان الاصلاح ، فالأولون يأخذون الأمور بالحكمة والاناة والتوجيه ، والآخرون يأخذون الأمور بالعنف والقسر والغلبة والقهر ، وعلى حين يوفق الأولون وتخرج الأمة من محبتها منليمة آمنة مطمئنة قد بلغت ما تريد دون فوضى هادة

واضطراب مفسد ، اذ بالآخرين يخرجون بالأمة دون أن يحققوا لها حقها وقد أساءوا اليها في أمنها وفي سكينتها وفي نظامها . وهكذا كانت الثورة بعثمان . ثورة بدأها أولو الرأي ثم تلقفها عنهم العامة ، وسكت عنها أولو الرأي وأشعلها العامة ، فاذا هي ثورة غير مفكرة غير واعية ، تقود الأمة الى هذا البوار الذي بدأنا بأسطوره الأولى وسنمضي تفصل لك سائرته .



وحين رأى على ما رأى دعا اليه طلحة والزبير وقال لهما : ان الأمر الذي كنت أحذركم قد وقع ، وأن الذي قد وقع لا يدرك الا بامانة الفتنة وانها فتنة كالنار ، كلما سمرت ازدادت واستنارت ، وسأمسك الأمر ما استمسك ، فاذا لم أجد بدا فآخر الدواء الكى ، وهكذا أحس على الفتنة ، وأحسها فارا تستعر وتشتعل ، وأحس أن عليه أن يقف موقف الجدد ، ولا عليه الا الكى ان اشتدت .

وكتب على الى معاوية كما كتب الى أبى موسى . وكان معاوية على الشام ، وأبو موسى على الكوفة ، وانت تعرف أن الشام ردت سهل بن حنيف ، وأن الكوفة ردت عمارة بن شهاب .

وكتب أبو موسى الى على بطاعة أهل الكوفة وبيعتهم ، وأخذ يبين لعلى عن أهل الكوفة الذي كان والراضى منهم بما

كان ، فأعطى لعلى بذلك صورة جلية واضحة عن الكوفة ،
مكنت عليا من أن يعرف الكوفة على حقيقتها .

وكان رسول على الى معاوية سيرة الجهنى ، وفد سيرة
على معاوية ، فحبس معاوية سيرة عنده ولم يتجبه بشيء ، وكان
سيرة كلما تنجز معاوية جوابه لم يزد معاوية على أن يقول :

أدم ادامة حصن أو خذا يدي
حربا ضروسا تشب الجزل والضرما
في جاركم وابنكم اذ كان مقتله
شنعاء شيب الأصداع واللمما
أعيا المسود بها والسيدون فلم
يثوجد لنا غيرنا مولى ولا حكما

وهكذا أراد معاوية - كما قلت لك - أن ينتفع بمقتل
عثمان كله ، وأنت تراه صريحا في هذا الشعر الذى استشهد به
يحب أن يجعل اليه أمر المطالبة بدم عثمان ، وكألى به أراد
شيئا آخر فيما تمثل به من شعر ، هو أن يجعل تبعة ذلك على
على ، وسترى تفصيل ذلك فيما بعد .

وفى الشهر الثالث من مقتل عثمان ، أى فى « صفر » دعا
معاوية رجلا من بنى عبس يقال له قبيصة ، ودفع اليه طومارا
مختوما وعنوانه : من معاوية الى على ، ومعنى ذلك أن معاوية
لم يكدن لعلى بالطاعة ، ولم يقر له بالخلافة ، ولم يعترف أنه
أمير للمؤمنين .

وقد أوصى معاوية رسوله قبيصة الذي أرسله الى علي بهذا الطومار فقال له : اذا دخلت المدينة فاقبض على أسفل الطومار ، وزوده بما سيقول ، وأرسل مع قبيصة رسول علي " سبرة الجهني ، وعاد سبرة مع قبيصة ، وخرجا من الشام قاصدين الى المدينة فبلغاها في ربيع الأول .

ودخل قبيصة كما أمره معاوية ، وقد رفع الطومار في يده فتبعه الناس ينظرون اليه ، وقد أحسوا أن معاوية معترض . وكأن معاوية أراد ألا يجعل الأمر بينه وبين علي سرا مكتوما ، وانما أراد أن يشرك الناس في الخلاف ، من أول هذا الخلاف ، فهو يرى أنها فتنة ، ويرى أنها فتنة عامة ، أعنى أنها فتنة قد تمكنت من قلوب العامة ، وهو لا يريد أن يبعد عنها العامة ، ويجعلها بين الخاصة ذوي الرأي . ومعاوية لا شك كاسب فيما دبر ، فهو يعرف أن الخلاف بينه وبين علي لو انحصر بين أولى الرأي خرج منه مغلوبا ، لكنه لو بقي شائعا بين العامة ضمن امتداده وضمن خلافا بعد خلاف ، وضمن اضطرابا بعد اضطراب ، وضمن بلبلة بعد بلبلة ، وفي هذا كله كسب لمعاوية لا شك .

ودخل قبيصة رسول معاوية علي علي " فدفع اليه الطومار . وفض علي " ختم الطومار فلم يجد كتابا . فانظر كيف بدأ معاوية يحل خلافه مع علي " . وكأنى بمعاوية قد فعل ذلك ليهون من شأن علي " أولا ثم ليرك لنفسه الفرصة ثانيا في أن يتحلل من

شيء من كلام الرسول ، ان لم يجيء كلام هذا الرسول وفق ما أحب ، وأحس أن فيه حرجا أو أن فيه لوما أو أن فيه مأخذا .

وما من شك في أن هذا كان له في نفس عليّ أثر ، فالتفت الى الرسول مغضبا يقول له : ما وراءك ؟ وأحس الرسول غضب علي وخاف علي نفسه سرا ، فقال لعلي : آمن أنا ؟ فقال عليّ للرسول : نعم ان الرسول لا يقتل . وهنا انبسط الرسول يتحدث بما لقنه اياه معاوية ، فقال : ورائي أني تركت قوما لا يرضون الا بالقود ، فقال علي : ممن . قال الرسول : من خيـط رقبتك — فهو يعنى قتل علي — وتركت ستين ألف شيخ يكون تحت قميص عثمان ، وهو منصوب لهم قد ألبسوه منبر دمشق .

أرأيت أنا لم نكن بعيدين عن الحق حين قلنا ان معاوية كان يعنيه أن ينتهى الأمر بعثمان الى ما انتهى اليه ، فقد رآه شيخا هرما فانياً ، كما جرى علي لسانه وهو يخاطب عليا وطلحة والزبير مخرجه من المدينة ، وأنه لا عليه من أن يودع عثمان الحياة على أية صورة كان هذا التوديع ما دام هو الغانم منها ، وكأني به قد أحب أن تكون الصورة التي يخرج بها عثمان من هذه الدنيا ، هي تلك الصورة المؤلمة التي خرج عليها عثمان ، ما دامت هي الصورة التي تتيح لمعاوية أن يكسب الكسب كله ، وأن يغنم الغنم كله .

وأحس عليّ نكر ما يقول الرسول ، ولكنه لم يحس أن معاوية قصد الى هذه قصدا . اذ هي وسيلة لمهاجمة علي ، وحرب علي ، والخروج على عليّ ، لأن عليا كان بعيدا كل البعد عن دم عثمان ، وما نظنه الا فعل جهده ، وما نظنه الا كان يقدر أن الأمر سوف لا يقع على صورته التي وقع عليها ، وما نظنه الا أنه كان يأخذ علي عثمان ورأى في ثورة الناس مشاركة له في الرأي فحسب ، أما أن تمضي هذه المشاركة في الرأي الى غير وجهتها ، فذلك ما لا يستطيع انسان أن يقول : ان عليا شارك فيه من قرب أو من بعد .

من أجل ذلك استنكر عليّ على الرسول ما قال ، لكن عليا لم يكن يحس هذه ، وكأنه أحس للمرة الأولى أن معاوية قصد اليها ليكسب المعركة ، ويعزز لنفسه ، وليمكن لأمره ، وليجمع حوله تلك الكثرة الكثيرة من المسلمين التي أغضبها قتل عثمان ، والتي حققت على القاتلين ، والتي آلت أن تنتقم له .

والتفت عليّ الى الرسول يقول له دهشا : أمنى يطلبون دم عثمان ، ألسن موتورا كثره عثمان ؟ اللهم انى أبرأ اليك من دم عثمان ، نجا والله قتلة عثمان الا أن يشاء الله ، فانه اذا أراد أمر أصابه .

وهكذا أصبح عليّ متهما ، وأصبح معاوية صاحب هذا الاتهام ، وهكذا أصبح علي أمام معركة من لون جديد ذات

ميدان جديد ، وكانت كبيرة على نفس على " أن يتنازل منها هذا النيل ، فالتفت الى الرسول مغضبا يقول له : أخرج ، وظن الرسول أن مكروها سيلحقه فقال لعلي : واني آمن ، فقال له علي : وأنت آمن .

وخرج الرسول فصاح أتباع عبد الله بن سبأ : اقتلوا هذا الكلب ، رسول الكلاب ، اقتلوه .

وأنت تعلم أن ابن سبأ وأتباع ابن سبأ كان يعينهم أن تزكو الفتنة وأن يصبح الشر بين الناس ، وهكذا لا يخلو عهد من أن يكون معه أناس يحبون الشر ويدعون لذلك الشر . والناس في مثل هذه الفتن يعيشون بأنصاف عقولهم ، يميلون هنا ويميلون هناك . وهم في ميلهم يفسدون على الحاكم أمره ويفسدون على أولى الرأي رأيهم ، وتمضى الأمور مستعصية في ظل تلك الفتن ، لا يقوى عليها نظام ولا يردّها رأى الى مأمنها .

والتف الناس برسول معاوية يريدون أن يقتلوه ، واستنجد رسول معاوية بالمضريين والقيسين ، وهو يقول : لا والله لا يفلح هؤلاء أبدا ، أتا هم ما يوعدون ، لقد حل بهم ما يجدون انتهت والله أعمالهم ، وذهبت ريحهم . والمضريون والقيسيون يسكنونه فلا يسكن ، ولكنهم على كل حال منعوا بين الناس وبينه ، ونجا الرسول ليذهب الى معاوية يحدثه بما كان .

والتف أهل المدينة حول علي يعرفون رأيه في معاوية ،

وهل هو مقاتله أم ناكص عنه ، فلقد كان معاوية من أهل القبلة
وما قتال أهل القبلة بالأمر اليسير ، وكان الناس قد علموا أن
الحسن بن علي ، دعا أباه الى القعود وترك الناس وما هم فيه .
فأرادوا أن يتيقنوا ، فأرسلوا زياد بن حنظلة التميمي الى علي ،
وكان منقطعا اليه ، ليعلموا ما عند علي في ذلك . وذهب زياد
الى علي وجلس اليه ساعة ، فاذا علي يقول له : يا زياد : تيسر ،
فقال زياد لعلي : لأي شيء أتيسر ؟ فقال علي : لغزو الشام .
فقال زياد : الأناة والرفق أمثل . وقال :

ومن لم يصانع في أمور كثيرة
يضرس بأنياب ويوطأ بمنم

فرد عليه علي " يتمثل :

ومن يجمع القلب الزكي وصارما
وأثقا حيا تجتبه المظالم

وخرج زياد عن علي والناس ينتظرونه ليعرفوا ما عنده :
فالتفوا به يسألونه : ما وراءك ؟ فقال زياد : السيف يا قوم .
وعرف القوم ما علي " فاعل .

وأدرك طلحة والزبير ما قد ينالهما فاستأذنا في الخروج الى
العمرة فأذن لهما علي " . فلحقا بمكة .



ودعا علي " اليه محمد بن الحنفية فأعطاه اللواء ، وولى عبد الله
ابن عباس الميمنة ، وعمر بن أبي سلمة الميسرة ، وجعل أبا ليلى

ابن عمر بن الجراح ، أخا أبي عبيدة بن الجراح ، على المقدمة ،
واستخلف على المدينة قثم بن العباس . ويقال ان عليا لم يول
في هذا الجيش أحدا ممن خرج على عثمان .

ثم كتب على الى قيس بن سعد ، والى عثمان بن حنيف ،
والى أبي موسى ليندبوا الناس الى أهل الشام ، كما دعا أهل
المدينة الى قتالهم ، وقال لهم :

ان في سلطان الله عصمة أمركم فأعطوه طاعتكم ، غير ملوية
ولا مستكره بها ، والله لتفعلن ، أو لينقلن الله عنكم سلطان
الاسلام ، ثم لا ينقله اليكم أبدا حتى يأرز الأمر اليها . انهضوا
الى هؤلاء القوم الذين يريدون تفريق جماعتكم لعل الله يصلح
بكم ما أفسد أهل الآفاق ، وتقصون الذي عليكم .

وهكذا رآها على حرمة للاسلام تنتهك ، ورآها دينا يجب
أن يدفع عنه على حين رآها معاوية ملكا يريد ألا يخرج من يده
ودنيا حرص على ألا تفوته .

ووراء المسألة شيء قديم هو هذا الخلاف الأول بين الأمويين
والهاشميين . وقد دخل الهاشميون الدنيا والدين في أيديهم ،
منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم أهل وحفدته ،
فكانوا أشد حفاظا لهذا الدين الذي به عز قومهم وعز مع
قومهم الناس قاطبة ، ودخل الأمويون الدنيا أو أرادوا أن
يدخلوها وليس في أيديهم هذا الدين ، لا تقول أنهم كانوا غير
مؤمنين ولا غير مسلمين ، إنما نعى أن هذا الدين لم يكن صاحبه
رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ، الذي عز به الهاشميون

عليهم ، وسلبوهم الدنيا فيما ظنوا به ، وكانوا يريدون أن يقضوا على الدنيا التي سلبوها باسم هذا الدين ، ولكن لم يكن لهم أن يدخلوا الدنيا باسم هذا الدين ، من أجل ذلك دخلوا الدنيا ، أو أرادوا أن يدخلوا هذه الدنيا ، من طريق آخر هو طريق الملك ، لهذا جعل معاوية الأمر الذي بينه وبين علي ، ترة ومطالبة بدم .

وما كان أولى بمعاوية أن ينزل عن شيء لعلي ، وعلى لاشك له سابقته وفضله ، وله أوليته وله مكاتته ، وما كان يضير معاوية أن يلي عليّ وأن يتأخر هو ، وما كان يضير معاوية أن يسكت شيئا عن إبعاده عن ولاية الشام ، وما نطن إلا أنه كان سيعود إليها مرة ثانية ، بعد أن تهدأ الأمور في نفس علي ، فما من شك في أن عليا كان يقدر معاوية ، ولكنه كان يجد عليه بهذا الذي ذاع عنه وشاع أيام عثمان ، والذي كان يعلمه عنه من دأب وحرص علي أن يهيء للأمويين على حساب الهاشميين .

وما من شك في أن معاوية كان لو صبر لنال حقه ، وما من شك في أنه لو صبر كان يوفر على المسلمين عناء طويلا وحربا دامية . ذهبت فيها أرواح ، وذهبت فيها أموال ، وتخلفت الدولة عن أن تمضي في تحقيق رسالتها ، تلك الرسالة المجيدة التي بدأها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقفى على أثره فيها أبو بكر وعمر ، ولكنها كانت دينا غلبت معاوية على نفسه ، وكان دينا غلب عليا على نفسه .

وفيما على بن أبي طالب يجهز نفسه لحرب الشام ، يأتيه الخبر بأن طلحة والزبير وعائشة معهما ، وأهل مكة من حولهم ، قد خالفوا عليه وأخذوا يهثون النفوس ضده .

وجمع على إلى الناس وأتته اليهم ما بلغه ، وقال لهم : سأصبر ما لم أخف على جماعتكم ، وأكف ان كفوا ، وأقتصر على ما بلغني .

ولكن عليا بعد ذلك يبلغه أنهم خرجوا يريدون البصرة ، فارتاح لذلك شيئا ، وقال : ان الكوفة فيها رجال العرب ويوتاتهم . وكان ابن عباس الى جانبه فقال له : ان الذي سرك من ذلك ليسوؤني ، ان الكوفة فسطاط فيه من أعلام العرب ولا يزال فيها من يسمو الى أمر لا يناله .

عند ذاك تنبه على وقال لابن عباس : ان الأمر يشبه ما تقول . وتهيا للخروج ، وندب أهل المدينة للمسير معه .

ولم يكن الأمر هينا ، فلقد رضى ناس بهذا الخروج ، وامتنع على على " ناس ، فلقد دعا على إلى عبد الله بن عمر ليخرج معه . فقال عبد الله : انما أنا من أهل المدينة ، وقد دخلوا في هذا الأمر فليجئت معهم ، فان يخرجوا أخرج معهم وان يقعدوا أقعد . قال له على : فاعطني كفيلا ، فقال ابن عمر لعلي : لا أفعل ، فقال علي لابن عمر : لولا ما أعرفه من سوء خلقك صغيرا وكبيرا

لأنكرتني . ثم التفت على الى من حوله وقال لهم : دعوه فانا
كفيله .

نسوق اليك هذا لنجعلك معنا على بينة من أمر هذا الخلاف
على على - هذا الخلاف الذي حدثناك عنه من قبل بأنه لم يكن
هينا وأن عليا حين استقبال الخلافة استقبل شيئا عسيرا كل العسر
صعبا كل الصعوبة ، كان يجرى بما يعقّد الأمور على على
ويبسّطها أمام معاوية . كان يأخذ من على ويعطى لمعاوية . فلقد
كان كل ما يضير عليّا يمكن لمعاوية ، وكان كل ما يضيق على
على يرخى لمعاوية .

يصور لك هذا الخلاف حديث ابن عمر مخرجه من عند على ،
بعد أن قال لأصحابه : دعوه . فلقد روى عن ابن عمر أنه قال :
والله ما ندرى كيف نصنع ان الأمر لمشتبه علينا ، وانا مقيمون
هاهنا حتى يثضىء لنا . ثم خرج ابن عمر عن المدينة الى مكة
معتبرا كما فعل طلحة والزبير من قبل .

وجرى الناس الى على يخبرونه بما كان من ابن عمر ويقولون
له : حدث الليلة حدث هو أشد من طلحة والزبير وعائشة
ومعاوية ، فقال على : وما ذاك . فقالوا : خرج ابن عمر الى
الشام فأتى السوق ، وأعد الظهر والرجال وأخذ لكل طريق
طلاءا .

وعندما سمع الناس هذا ماجوا ، ولم يكن ما قل الى على
حقا ، فلقد أخبر ابن عمر أم كلثوم بنت على ، وكانت زوجة
أبيه ، بما نوى ، وعندما سمعت أم كلثوم بهذا الذى شاع ،

خرجت الى أبيها على وأخبرته بالأمر على حقيقته فطابت نفسه ،
وقال للناس انصرفوا ، والله ما كذبت أم كلثوم ولا كذب
ابن عمر .

وكان الذي دعا طلحة والزبير وعائشة أن يجتمعوا وأن
يفعلوا ما فعلوا هو أن عائشة كانت قد خرجت الى مكة ،
وعثمان محصور بالمدينة ، وعندما تركت مكة لتعود الى المدينة ،
لقيها رجل من أخوالها من بنى ليث بالطريق وأخبرها بمقتل
عثمان وبيعة علي .

ويقال أن عائشة حين سمعت ذلك قالت : ليت هذه انطبقت
على هذه ان تم الأمر لصاحبك — تعنى علياً — رثوئى ،
رثوئى . ثم رجعت الى مكة وهى تقول : قتل عثمان
مظلوما ، والله لأطلبن بدمه . فقال لها هذا الرجل قريبها : ولم ؟
والله ان أول من أمال حرفه لأنت ولقد كنت تقولين : اقتلوا
نعثلا فقد كفر . فقالت له عائشة : انهم استأبوه ثم قتلوه ،
وقد قلت وقالوا ، وقولى الأخير خير من قولى الأول .
ويروون أن قريبها أجابها يقول :

فمنك البداء ومنك الخير

ومنك الرياح ومنك المظر

وأنت أمرت بقتل الامام

وقلت لنا انه قد كفر

فهبنا أطعناك فى قتله

وقاتله عندنا من أمير

ولم يسقط السقف من فوقنا
ولم ينكسف شمسنا والقمر

وقد بايع الناس ذا تدرأ^(١)

يُزيل الشبا ويقيم الصغر

ويلبس للحرب أثوابها

وما من وافي مثل من قد غدر

وهذه صورة أخرى من الصور التي نشأت بعد مقتل عثمان
تعطيك فكرة واضحة ، وتؤيد لك ما ذهبنا اليه ، من أن الناس
قد أخذوا يستغلون قتل عثمان استغلالا يتفق وميولهم شيئا ما ،
ويعن لنا أن نسأل : أترى لو لم يكلِ عليّ الخلافة أكان الناس
يقولون ما قالوا حول مقتله ، أم أنهم قالوا ذلك لأن عليا وليها ،
ما نحب أن ندخل فيما كان من عائشة ، ولكننا نحب أن نشير
الى أنه كان ثمة شيء وقع بينها وبين علي في حديث الافك ، وأن
عليا كان من المتشددين عليها فيه . فلا ندري أهذه التي كانت
من عائشة هنا لتلك التي كانت لعلی هناك ؟ لا ندري .
ولكن الذي ندريه أن مقتل عثمان استغل استغلالا واسعا
ضد علي ، استغله ضده معاوية ، وها هي ذي عائشة تستغله
ضده ، وهكذا تحقق ما قاله ابن عباس لعلی وهو ينصحه :
أرى أن تترك الأمر حتى يموج الناس فيما يموجون ، فاذا
ما اتهموا عدت اليه .

وانصرفت عائشة الى مكة وقصبت الحجر فسترت فيه ،

(١) ذو تدرأ : أى مدافع ذو عز ومنعة .

واجتمع الناس حولها . فقالت لهم : أيها الناس ، ان الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلما بالأمس ، وقموا عليه استعماله من حدثت سنه وقد استعمل أمثالهم قبله ، ومواضع من الحمى حماها لهم . فتابعهم ونزل لهم عنها فلما لم يجدوا حجة ولا عذرا بادروا بالعدوان ، فسفكوا الدم الحرام ، واستحلوا البلد الحرام ، والشهر الحرام ، وأخذوا المال الحرام . والله لأصبع من عثمان خير من طَبَّاق الأرض أمثالهم . والله لو أن الذي اعتدوا به عليه كان ذنبا لخلص منه كما يخلص الذهب من خبثه أو الثوب من دبرته .

وهكذا أثارت النفوس عائشة ولا ندري على من كانت تثيرها ، وان للمسلمين خليفة وهو علي ، وخليفة المسلمين أولى بدماء المسلمين وهو صاحبها ، وما نزن عليا كان هينا عليه قتل عثمان ، ولا كان هينا عليه اهدار دم عثمان ، ولو أن المسلمين تركوا هذا اليه ، وبصَّروه بالذي يفعل ، وأخذوا معه وأعطوه وأعانوه ، لانتهموا الى ما يريدون من علي ، ولانتهموا الى ما يريدون من الانتقام من قتلة عثمان ، ولكن الأمر كما قلت لك كان يثيره شيء في النفوس ، ويحرِّكه شيء في القلوب ، رحم الله المسلمين كافة وعفا عنهم .

وكان عبد الله بن عامر الحضرمي حاضرا حديث عائشة ، وكان عاملا لعثمان على مكة ، فالتفت الى عائشة يقول : ها أنا أول طالب بدم عثمان ، وما أن نسمع بنو أمية ما كان من عبد الله

ابن عامر ، وكانوا قد هربوا من المدينة الى مكة ، بعد قتل عثمان ، حتى رفعوا رؤوسهم متجيبين مستجيبين .

وقدم طلحة والزبير من المدينة ، فلقيا عائشة ، فقالت لهما عائشة : ما وراءكما ، فقالا : انا تحملنا هرابا من المدينة من غوغاء وأعراض ، وفارقنا قوما حيارى لا يعرفون حقاً ولا ينكرون باطلا ، ولا ينعون أنفسهم ، فقالت لهم عائشة : انهضوا الى هؤلاء الغوغاء . فقال الناس : نأتى الشام . فقال ابن عامر : قد كفاكم معاوية الشام . فأتوا البصرة ، فان لى بها صنائع ولهم فى طلحة هوى ، فقالوا له : قبحك الله ، فوالله ما كنت بمسالمة ولا بمحارب ، فهلا أقمت كما أقام معاوية ، فنكفى بك .

وتشاور القوم فيما بينهم ، فأشاروا على عائشة بأن تخرج الى البصرة وخرجت عائشة ومن معها من مكة وهناك كان لهم مع عثمان بن حنيف والى على البصرة حديث طويل ، فلقد أراد عثمان أن يردهم ، ولكنه وجد الناس معهم يطالبونهم الآخرون بدم عثمان ، وخطبت عائشة الناس وخطبهم طلحة فانضم فريق من أصحاب عثمان بن حنيف الى عائشة وانحاز اليه من أصحابه فريق . ونشب بين الفريقين قتال . وانهى الأمر بالقبض على عثمان بن حنيف ، وهمت عائشة أن تقتله ، فقالت امرأة : نشدتك الله فى عثمان وصحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت لهم : احبسوه ، وقال لهم مجاشع بن مسعود : اضربوه ، واتفوا لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه . فضربوه أربعين سوطا وتنفوا لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه ثم أطلقوه .

وانتهى خبر ذلك الى علي وكان قد تجهز يريد الشام ،
ولكنه عدل عن ذلك يريد البصرة ، وكان يرجو أن يدرك طلحة
والزبير ، فيردهما قبل وصولهما الى البصرة أو يوقع بهما .
والتقى الجمعان ، ونشبت الحرب ، وذهبت فيها دماء بريئة
طاهرة ، وسقط الجمل الذي عليه عائشة ، وكادت أن تصاب
بأذى ، وجاءها علي فقال لها : كيف أنت يا أمة ؟ قالت عائشة :
بخير . فقال لها علي : يغفر الله لك ، فقالت عائشة : ولك .
وصلى علي على القتلى من أهل البصرة والكوفة ، وصلى على
قريش من هؤلاء وهؤلاء ، فدفنت الأطراف في قبر عظيم .
ويقولون : ان القتلى بلغوا في تلك المعركة عشرة آلاف نصفهم
من أصحاب علي ونصفهم من أصحاب عائشة .

وكانت هذه أول محنة حربية اختبر بها علي واختبر بها جيش
علي ، ولكنها كانت محنة قاسية على كل حال ، محنة ما كان أغناه
عنها وما كان أغنى عائشة عنها ، وما كان أغنى المسلمين أجمعين
عنها ، لقد قتلوا أنفسهم ولم يقتلوا قتلة عثمان ، ولقد هيئوا
لفتن أخرى ولم يقضوا على تلك الفتنة التي ثارت على عثمان ،
ولكنه بلاء ابتلى به المسلمون ولو ردوا الى شيء من التدبر
لكفوا أنفسهم مؤزنته .

والذي يعنينا هو أن هذا البلاء كلّف عليا شيئا كثيرا من
التضحية ، كان هو في حاجة الى أن يدخرها للفرص الأولى
والأخير وهو الوقوف لمعاوية ، فهو الخصم الذي كان علي عليه
أن يلقاه ليُصنّف ما بينه وبينه فاما له واما عليه ، ولكن عليا

أجبر على أن يدخل هذه الحرب ، وأجبر على أن يضحى في تلك الحرب ، وأجبر على أن يتكبد شيئاً في تلك الحرب ، فخر وضحي . وهكذا كان على يتكبد على حين كان معاوية يستعد ويتهياً ويقوى ، لم يخسر شيئاً ولم يضح بشيء . ولم يتكبد مشقة ما .

- ٢٣ -

وكان معاوية يرى ، بعد أن رجع على بن أبي طالب من وقعة الجمل ، وبعد أن استتب أمر مصر لقيس بن سعد ، أن يقبل على في أهل العراق ، ويقبل قيس في أهل مصر ويقع هو بينهما .

من أجل ذلك كتب معاوية الى قيس : أما بعد ، فانكم قمتم على عثمان ضربة بسوط أو شكيمة رجل أو تيسير آخر واستعمال فتى . وقد علمت أن دمه لا يحل لكم ، فقد ركبتم عظيماً ، وجئتم أمراً ادّأ ، فثب الى الله يا قيس ، فانك من المجلبين على عثمان ، فأما معاصيك فانا استيقنا أنه الذي أغرى به الناس وحملهم حتى قتلوه ، وأنه لم يسلم من دمه أكثر قومك ، فان استطعت يا قيس أن تكون ممن يطالب بدم عثمان فافعل وتابعنا على أمرنا ، ولك سلطان العراقين اذا ظهرت ما بقيت ، ولئن أحبيت من أهلك سلطان الحجاز ما دام لي سلطان ، وسلمني ما شئت فاني أعطيك واكتب الي برأيك .

ها أنت ترى أن معاوية يطلب الدنيا بأسباب الدنيا ، ويعاول

أن يرغب الناس في هذه الدنيا ، كما يرغب هو فيها ، لا يعنيه أن يخون الناس الناس وأن يكون هو حاملهم على هذه الخيانة ، ولا يعنيه أن تفسد ضمائر الناس ، وأن يكون هو الذى يفسد على الناس ضمائرهم .

ويقرأ الكتاب قيس ، ويجب قيس أن يدافع معاوية ولا يبدى له أمره ، ولا يتعجل الى حربه ، فيكتب اليه : أما بعد ، فقد فهمت ما ذكرته عن قتلة عثمان ، فذلك شيء لم أقارفه ، وذكرت أن صاحبى هو الذى أغري به حتى قتلوه ، وهذا ما لم أطق ، وذكرت أن أكثر عشيرتى لم تسلم من دم عثمان ، فأول الناس كان فيه قياما عشيرتى ، وأما ما عرضته من متابعتك فهذا أمر لى فيه نظر وفكرة ، وليس هذا مما يسرع اليه ، وأنا كامن عنك وليس يأتيك من قبلى شيء تكرهه حتى ترى ونرى ان شاء الله تعالى .

ويقرأ معاوية كتاب قيس فيراه مقاربا مباعدا ، مطموعا فيه غير مطموع فيه ، ومعاوية يريد الأمر صريحا ، فهو يرتب الأشياء على الأشياء ، وما هو بمستطيع أن يرتب شيئا على قول قيس ، من أجل ذلك كتب الى قيس :

أما بعد فقد قرأت كتابك ، فلم أرك تدنو فأعدك سلما ، ولم أرك تباعد فأعدك حربا ، وليس مثلى يصانع المخادع وينخدع للمكايد ، ومن معه عدد الرجال ، ويده أعنة الخيل ، والسلام .

وهكذا أراد معاوية من قيس بهذا الكتاب أن يكشف له

عن ذات نفسه ، اما معه واما عليه . ولقد أحب معاوية أن يفهم قيس عنه أنه لم يكتب له عن ضعف ، فيراوغه ويماطله ، انما كتب له عن قوة ، فيجب عليه أن يصارحه ويكاشفه .

وقرأ قيس كتاب معاوية ، ورأى أنه لا تغنى معه المدافعة والمماطلة وعزم على أن يظهر ما في نفسه ، فكتب اليه :

أما بعد. فإلحج من اغترارك بى ، وطمعك فىء ، واستسقاطك اياى ، أتسوقنى الخروج عن طاعة أولى الناس بالامارة وأقولهم بالحق وأهداهم سبيلا وأقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيلة ، وتأمرنى بالدخول فى طاعتك ، طاعة أبعد الناس من هذا الأمر ، وأقولهم بالزور ، وأضلهم سبيلا ، وأبعدهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيلة ، ولد ضالين مضلين ، طاغوت من طواغيت ابليس . وأما قولك ان معك عدد الرجال ، وييدك أعنة الخيل فوالله ان لم أشغلك بنفسك حتى تكون أهم اليك انك لذو جد والسلام .

هكذا . كان قيس صريحا مع معاوية كل الصراحة ، ولقد قال منه ما أراد وفوق ما أراد ، وبصره بأمره ، وأمر صاحبه - على . ووضع كل منهما فى مكانه كما يرى هو وكما يعتقد ، ولم يفته أن ينبه معاوية الى ما كان منه من اغراء مذموم وافساد للذمم .

ولكن معاوية كان رجل دنيا كما قلنا لك ، والرجل الذى يحب الدنيا يحتال لهذه الدنيا ، لا يئأس ولا يمل ، ان فاتته حيلة ، التفت يدبر حيلة أخرى . وقد فانت معاوية هذه الحيلة ،

فأخذ يحتال لأخرى . وبدأ يتشيع بين أهل الشام أن قيسا معه
ليبلغ ذلك عليا ، فيفسد ما بينه وبين قيس .

من أجل ذلك قال معاوية لأهل الشام : لا تسبوا قيس بن
سعد ، ولا تدعوا الى غزوه ، فانه لنا شيعة تأتينا كتبه ونصيحته
سرا ، ألا ترون ما يفعل باخوانكم الذين عنده من أهل خربت
يجرى عليهم أعطياتهم وأرزاقهم ويحسن اليهم .

وكان أهل خربت يعظمون قتل عثمان ، فاستمالهم اليه قيس
وقال لهم : انى لا أكرهكم على البيعة لعلى وانى كاف عنكم ،
فهادنهم وجبى منهم الخراج ليس أحد ينازعه .

لم يكتف معاوية بهذا الذى قاله لأهل الشام عن قيس ، بل
يقولون أنه اقتل كتابا عن قيس اليه بالطلب بدم عثمان ،
والدخول معه فى ذلك ، وقرأه على أهل الشام .

ويشهى خبر ذلك الكتاب الى على عيونه بالشام ، فيعظم
ذلك على على ويكبره ، ويدعو اليه عبد الله بن جعفر فيخبره
بما انتهى اليه . فيقول عبد الله بن جعفر : يا أمير المؤمنين دع
ما يريبك الى ما لا يريبك ، اعزل قيسا عن مصر . فيقول على :
انى والله ما أصدق بهذا عنه ، فيقول عبد الله بن جعفر : اعزله ،
فان كان حقا لا يعتزل لك .

وفيما على وصحبه فى هذا الحديث ، يجىء كتاب من قيس
يخبر فيه قيس أمير المؤمنين بحال المعتزلين وكفه عن قتالهم .

وهنا يجد عبد الله بن جعفر الأمر كما خال وظن ، فيقول

لعلى : ما أخوفنى أن يكون ذلك ممالة من قيس ، فمره
بقتالهم .

ويكتب على الى قيس يأمره بقتال المعتزلين ، ويقرأ قيس
كتاب على ، فيأخذه العجب ويكتب لعلى : أما بعد ، فقد عجبت
لأمرك ، تأمرنى بقتال قوم كافين عنك ، مفرغيك لعدوك ،
ومتى صددناهم ساعدوا عليك عدوك ، فأطعنى يا أمير المؤمنين
واكف عنهم فان رأى تركهم والسلام .

ويقرأ على كتاب قيس ، ويقرؤه معه ابن جعفر ، فيزداد ابن
جعفر تمسكا برأيه ، فيقول لعلى : يا أمير المؤمنين ، أبعث محمد
ابن أبى بكر على مصر ، وأعزل قيسا ، فلقد بلغنى أن قيسا
يقول ان سلطانا لا يستقيم الا بقتل مسلمة بن مخلد ، لسلطان
سوء .

وكان مسلمة بن مخلد ممن أظهروا الطلب بدم عثمان ،
وكان ينزل خربتا .

وكان محمد بن أبى بكر أخا لابن جعفر من أمه ، ولعل
هذه هى التى جعلت ابن جعفر يرشح لمصر محمد بن أبى بكر .
واستجاب على لابن جعفر ، وبعث محمد بن أبى بكر الى
مصر ، وقدم محمد بن أبى بكر على قيس ، ودهش قيس ،
فقال لمحمد بن أبى بكر : ما بال أمير المؤمنين ، ما غيره ، أدخل
أحد بينى وبينه ؟ فقال محمد بن أبى بكر لقيس : لا ، وهذا
السلطان سلطانك ، فقال قيس : لا والله لا أقيم ، وخرج من
مصر مقبلا على المدينة وهو غضبان لعزله .

ونحب أن نزيدك شيئا عن قيس ، فهو أولى بأن تعرف عنه
هذا المزيّد ، فلقد جاء حسان بن ثابت ، وكان عثمانيا - الى
قيس بالمدينة بعد عزله ، يظهر الشّامة به ويقول له : قتلت
عثمان ونزعك على ، فبقى عليك الأثم ، ولم يحسن لك الشكر ،
فقال له قيس : يا أعمى القلب والبصر . والله لو ألقى بين رهطى
ورَهطك ، حربا لضربت عنقك ، أخرج عنى .

وبعد هذا رأينا قيسا يخرج مع على الى صفين ، تلك
الوقعة التى كانت بين على ومعاوية ، ولقد أبلى فيها قيس بلاء
حسنا ، وكان معاوية يتغيظ عليه ويقول لمروان : والله لو
أمددت عليا بمائة ألف مقاتل لكان أيسر عندى من قيس بن سعد
فى رأيه ومكانه .

وخلا قيس بعلى ، وعلم على ما كان وراء عزله من كيد ،
وكان أن قتل محمد بن أبى بكر ، قتله أهل مصر ، لما اشتد
على هؤلاء المعتزلين ، فعظمت مكانة قيس عند على ، وأطاعه
فى الأمر كله ، بعد أن فات الأمر كله .

— ٢٤ —

وكان على حين رجوع من البصرة بعد فراغه من الجمل ، قد
قصد الى الكوفة ، وأرسل الى جرير بن عبد الله البجلي ، وكان
عاملا على همدان ، استعمله عليها عثمان ، كما أرسل الى الأشر
ابن قيس ، وكان عاملا على أذربيجان ، استعمله عليها عثمان

أيضا ، أرسل اليهما علي* يأمرهما أن يأخذا البيعة له ، كما أمرهما أن يحضرا عنده ، فلما حضرا عنده ، أراد علي* أن يرسل الى معاوية ، فقال له جرير : أرسلنى اليه ، فانه لى ود ، فقال الأشر لعلى : لا تفعل . فان هواه مع معاوية . فقال علي* للأشر : دعه حتى تنظر ما الذى يرجع به الينا ، وبعث علي جريرا الى معاوية ، وكتب معه كتابا اليه يعلنه فيه باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته ، وما كان من طلحة والزبير من نكثهما وحربهما اياه ، وكتب علي بعد ذلك فى كتابه الى معاوية ، يدعو به الى الدخول فيما دخل فيه المهاجرون والأنصار من طاعة .

وصار جرير الى معاوية بكتاب علي ، فلما قدم جرير على معاوية ماطله واستنظره وأخذ يستشير عمرو بن العاص .

ونحب أن نذكر لك شيئا عن عمرو بن العاص ، قبل أن نغضى فى تنمة الحديث ، فان المؤرخين يذكرون أن عمرا لما بلغه قتل عثمان قال : ان يل هذا الأمر طلحة فهو فتى العرب ، وان يله ابن أبى طالب فهو أكره من يليه الي* . وحين بلغته بيعة على اشتد عليه الأمر ، وأقام ينتظر ماذا يصنع الناس ، فاتاه مسير عائشة وطلحة والزبير ، فأقام ينتظر ماذا يصنعون . وحين أتاه الخبر بوقعة الجمل أرتج عليه الأمر ، ثم سمع أن معاوية بالشام لا يبايع عليا ، وأنه يتعظم شأن عثمان . وكان معاوية أحب اليه من على ، فدعا عمرو اليه ابنه : عبد الله ومحمدا ، فاستشارهما ، وقال : ما تريان ، أما على فلا خير عنده — يعنى أنه لن ينال من دنياه شيئا — وهو يتدل بسابقته ، وهو غير

مشاركى فى شىء من أمره . فقال له ابنه عبد الله : ثوفى النبى
صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وهم عنك راضون .
فأرى أن تكف يدك وتخلو فى بيتك حتى يجتمع الناس على امام
فتبايعه . أما ابنه محمد فقال له : أنت ناب من أنياب العرب ،
ولا أرى أن يجتمع هذا الأمر وليس لك فيه صهوت ، فقال
عمرو : أما أنت يا عبد الله فقد أمرتنى بما هو خير لى فى آخرتى ،
وأسلم فى دينى . وأما أنت يا محمد فقد أمرتنى بما هو خير لى
فى دنياى وشر لى فى آخرتى .

وهكذا كان أمر عبد الله ومحمد ابنى عمرو فى أمر على
ومعاوية ، فعبد الله كان ينظر الى الدنيا كما كان ينظر معاوية ،
ومحمد كان ينظر الى الدين كما ينظر على .

وبعد أن استمع عمرو الى ابنه خرج بهما حتى قدم على
معاوية ، فوجد أهل الشام يحضون معاوية على الطلب بدم
عثمان ، وهذه هى فرصة الدنيا أمام عمرو قد لاحت فابتدراها ،
لا يلتفت الى ما أمره به ابنه عبد الله .

والتفت عمرو الى أهل الشام يقول لهم : أتم على الحق ،
اطلبوا بدم الخليفة المظلوم . يريد بذلك أن يلتفت اليه معاوية ،
وكان معاوية مشغولا عنه فلم يلتفت اليه .

وأحس ابنا عمرو ما كان من معاوية ، فنظرا الى أيهما
يقولان له : ألا ترى معاوية لا يلتفت اليك ؟ فانصرف الى غيره .
وهكذا اجتمع الولدان مع أيهما على طلب الدنيا ، يأمرانه أن
يقصد بابا ان سد باب دونه ، ولكن عمرا لم يكن عجلا كابنيه ،

فالتفت الى معاوية يقول له : والله لعجب لك ، انى أرفدك بما أرفده ، وأنت معرض عنى ، الا والله ان قاتلنا معك نطلب بدم الخليفة ، ان فى النفس ما فيها حيث نقاتل من تعلم سابقته وفضله وقرابته ، ولكننا انما أردنا هذه الدنيا .

وما أصدق ابن عباس حين قال لعمر : وأما أنت يا عمرو فأضربت المدينة على عثمان نازرا ، ثم هربت الى فلسطين فاقبلت تجرض عليه الوارد والصادر ، فلما بلغك قتله دعتك عداوة على الى أن لحقت بمعاوية فبعت دينك منه بمصر .

وهكذا يغنيأ عمرو عن ان نعقب على حديثه لمعاوية ، واستماع معاوية له ، فلقد وصف نفسه بالذى قال ، ووصف لنا معاوية باستماعه اليه ..

وأنس معاوية بعمر ، وعطف عليه وكان صاحبه . ولنعد الآن الى تنمة الحديث فلقد استشار معاوية عمرا ، ونحب أن نقول لك ان عمرا أشار على معاوية أن يجمع اهل الشام ويلزم عليا دم عثمان ويقاتله .

هذه هى الدنيا ، وهذا هو الباب الذى يجب على معاوية أن يدخل منه ان أراد الدنيا ، فهو لذلك أخذ بما أشار به عليه عمرو وفعل ما طلب منه .

وكان أهل الشام لما قدم عليهم النعمان بن بشير بقميص عثمان الذى قتل فيه مخضوبا بالدم ومعه أصابع زوجته نائلة — أصبعان وشيء من الكف ، وأصبعان مقطوعان من أصولهما ، ثم يصف الإبهام — وضع معاوية القميص على المنبر وجمع

الإجناد اليه فيكوا على القميص مدة وهو على المنبر والأصابع معلقة فيه ، وأقسم رجال من أهل الشام ألا يمسه الماء الا للفيل من الجنابة وألا يناموا على الفرش حتى يقتلوا قتلة عثمان ، ومن قام دونه قتلوه .

تلك كانت حال الشام وذلك كان موقف معاوية من أهل الشام ، يثير معاوية أهل الشام ولا يحب لهم أن يهدءوا ، ويشور أهل الشام لكلام معاوية ولا يحبون أن يتدبروا . ثورة صاخبة يريدونها والى لا لشيء الا ليصل الى غرضه ، ويريدونها الناس لا لشيء الا أنهم هيجوا فهاجوا .

وعاد جرير الى أمير المؤمنين علي وأخبره خبر معاوية ، واجتماع أهل الشام معه على قتاله ، وأنهم يكونون على عثمان ويقولون : ان عليا قتله وأوى قتلته ، وأنهم لن ينتهوا عنه حتى يقتلهم أو يقتلوه .

وثار الأشر بجرير يتهمة بالتقصير ، فخرج جرير مغضبا الى قرقسيا ، وكتب الى معاوية ، ورآها معاوية فرصة ، فكتب معاوية الى جرير يأمره بالقدوم عليه . وهكذا خسر علي رجلا ، وما من يوم كان يمر على علي الا وهو يخسر فيه ولا يكسب . وخرج علي فمسكرا بالنخيلة ، وتخلف عنه نفر من أهل الكوفة ، وان كان قد انضم اليه عبد الله بن عباس فيمن معه من أهل البصرة .

وبلغ معاوية تجهز علي له ، فدعا اليه عمرو بن العاص

فاستشاره . فقال له عمرو : أما اذا سار على - اليك ، فسر اليه
بنفسك ولا تغب عنه برأيك ومكيدتك .

ولا ندري أكان عمرو مخلصا في هذه ، أم أنه أراد أن يلتقى
الرجلان . فان قتل معاوية خلا له الجو ، وان قتل على كان له
عند معاوية شيء بما نصح .

ولكن معاوية استمع الى عمرو وتجهز ، وحض عمرو الناس
يغريهم بعلى وبرجاله ، وأنهم قد أصبحوا قلة بعد وقعة الجمل .
والتقى الجمعان واشتد القتال ، ويظل المتحاربين المحرم ،
وهو شهر حرم ، فتوادع القوم على ترك الحرب بينهما ، حتى
ينقضى المحرم ، كأن القوم كانوا قد طمعوا في الصلح بعد
ما ذاقوا من هذه الحرب الويلات .

واختلفت الرسل بين على ومعاوية ، وبعث على نفرا من
رجالاه ، منهم : عدى بن حاتم ، ويزيد بن قيس الأرحبي ،
وشبث بن ربعي ، وزياد بن خصفة .

فتكلم عدى بن حاتم فحمد الله وقال يخاطب معاوية :
أما بعد : فانا أتيناك ندعوك الى أمر يجمع الله به كلمتنا
وأمتنا ، ونحقق به الدماء ، ونصلح ذات البين ، ان ابن عمك
سيد المسلمين ، أفضلهم سابقة وأحسنهم في الاسلام أثرا ، وقد
اجتمع له الناس ولم يبق أحد غيرك وغير من معك ، فأحذر
يا معاوية أن يصيبك وأصحابك مثل يوم الجمل .

وكان معاوية قد أصابته من الحرب شدة وناله منها مكروه ،
وبات في شك من أمرها لا يدري أتكون له أم عليه . من أجل

ذلك نراه يلين قليلا . ولكنه لين غير ملحوظ ، لين يريد به أن يرخى لنفسه وأن يكسب من ورائه ، فقال يرد على عدي بن حاتم : يا عدي كأنك إنما جئت مهددا ، ولم تأت مصلحا ، هيهات يا عدي ، كلا والله ، انى لابن حرب لا يقعق له بالسنان ، وأنتك والله من المجلبين على عثمان ، وأنتك من قتلته ، وانى لأرجو أن تكون ممن يقتله الله به .

وهكذا كان معاوية كلما ضاقت به السبل وأعيتته الحجة ، ركب محدثه بتلك التهمة ، وجعله ممن قتلوا عثمان ، وسأل الله أن يكون ممن يقتلون به .

وانبرى لمعاوية شبت بن ربيع وزباد بن خصفة ليقطعا عليه تلك السفرية التى كان يختلقها ليلجم خصمه ويسكت محدثه ويخرج عن الكلام الجاد الى غيره ، فقالا له جوابا واحدا : أتيناك فيما يصلحنا وإياك ، فأقبلت تضرب لنا الأمثال ، دع ما لا ينفع ، وأجبنا فيما يعم نفعه .

وانبرى فى أثرهما يزيد بن قيس يقول : انا لم تأت الا لنبلغك ما أرسلنا به اليك ، وتؤدى عنك ما سمعنا منك ، ولن ندع أن ننصح لك وأن نذكر ما تكون به الحجة عليك ، ويرجع الى الألفة والجماعة ، ان صاحبنا من قد عرف المسلمون فضله ، ولا يخفى عليك ، فاتق الله يا معاوية ، ولا تخالفه ، فانا والله ما رأينا فى الناس رجلا قط أعمل بالتقوى ولا أزهد فى الدنيا ولا أجمع لحصال الخير كلها منه .

وكان على معاوية أن يستجيب لو أنه كان رجلا من هؤلاء

الرجال الذين يعملون لآخرتهم ودينهم ، فيحفظون على المسلمين
دماءهم ، ويحفظون عليهم أزواجهم ، ويحفظون عليهم خلافهم ،
ولكنه كان رجلاً من رجال الدنيا يراها غنيمة لا تنال إلا بالدماء
والأرواح والخلاف ، من أجل ذلك التفت اليهم معاوية يقول :
أما بعد . فإني أدعوكم الى الطاعة والجماعة ، فأما الجماعة
التي أدعوكم اليها فمعناها هي ، وأما الطاعة لصاحبكم فإنا لانراها ،
لأن صاحبكم قتل خليفتنا وفرق جماعتنا ، وآوى ثأرنا .
وصاحبكم يزعم أنه لم يقتله ، فنحن لا نرد عليه ذلك ،
فليدفع إلينا قتلة عثمان لنقتلهم ، ونحن نجيبكم الى الطاعة
والجماعة .

وكان الحديث مهاترة . لا ينتهي الى حد ، فسوف تعلم أن
الذين سماهم معاوية ليقتلهم بدم عثمان لم تكن قد ثبتت عليهم
تهمة قتل عثمان ، وإنما أراد معاوية أن يشتط في الطلب ، وعلم
معاوية أن طلبه لن يجاب ، وهذا قصد معاوية ليخرج من الأمر
صاحب حجة وليخرج من الأمر لا عليه ذنب .

وفطن رسل على ما يريد معاوية ، وكأنهم كانوا على علم
به من قبل .

ويقول شيب بن ربيع لمعاوية : أيسرك يا معاوية أن تقتل
عماراً ؟ فقال معاوية : ما يعني من ذلك ؟ لو تمكنت من ابن سمية
لقتلته بمولى عثمان .

وأثارت هذه الكلمة التي قالها معاوية شيب بن ربيع فقال

لمعاوية : والذي لا اله غيره لا تصل إلى دارك حتى تسقط الهام
على الكواهل وتضيق الأرض الفضاء عليك .
وكما اشتهد شبت على معاوية ، اشتهد معاوية على شبت
فقال له : لو كان ذلك ، لكانت عليك أضيق .

ثم تفرق القوم عن معاوية ، ورجعوا إلى عليّ وما فعلوا
شيئاً .

وأخذ معاوية يجمع الناس حوله ، فأرسل إلى زياد بن
خصفة ، فخلأ به وقال له : يا أخا ربيعة ، ان علياً قطع أرحامنا ،
وقتل إمامنا ، وأوى قتلة أصحابنا ، واني أسألك النصر عليه
بعشيرتك ثم لك عهد الله وميثاقه أوليك اذا ظهرت أي المصريين
أحببت .

أرأيت إلى أسلوب معاوية ، ثم أرأيت إلى أسلوب عليّ ،
فمعاوية اذا أراد أن يضم انسانا اليه ، جعل الدنيا ما بينه وبينه ،
وعليّ اذا أراد أن يضم انسانا اليه جعل الدين ما بينه وبينه ،
وكما لم يجد معاوية الناس كلهم رجال دنيا ، كذلك لم يجد
عليّ الناس كلهم رجال دين .

وحين كلم معاوية زياد بن خصفة بما كلمه به ، قال له زياد :
أما بعد : فاني على بينة من ربي ، وما أنعم الله عليّ ، فلن أكون
ظهيرا للمجرمين .

وأحس معاوية هذا من زياد ، وأحسه من غيره ، فدعا اليه
عمرو بن العاص ، وقال له : لا تكلم رجلاً منهم فيجيب إلى
خير ، ما قلوبهم الا كقلب واحد .

وأراد معاوية أن يعذر الى الناس فيما يدا له : وأن يعذر الى عليّ ، فأرسل اليه رجالا من عنده منهم : حبيب بن مسلمة الفهري ، وشرحبيل بن السمط ، ومعن بن يزيد بن الأخنس ، فدخلوا على عليّ ، فلما مثلوا بين يديه ، حمد الله حبيب وأثنى عليه ثم قال :

أما بعد . فان عثمان كان خليفة مهديا ، يعمل بكتاب الله ويثيب الى أمره فاستثقلتكم حياته ، واستبطأتم وفاته ، فعدوتم عليه فقتلتموه ، فادفع الينا قتلة عثمان — ان زعمت أنك لم تقتله — تقتلهم به ، ثم اعتزل أمر الناس ، فيكون أمرهم شوري بينهم ، يولونه من أجمعوا عليه .

وكانت كبيرة على نفس عليّ ، أن يتهم بقتل عثمان ، وأن يتهم بأنه آوى قتلة عثمان ، ثم أن ينكر عليه حبيب أمراً ناله باجماع المسلمين ، حين ولّوه عليهم خليفة ، من أجل ذلك غضب على وقال لحبيب : ما أنت والعزل وهذا الأمر ، اسكت لست هناك ، ولا له بأهل .

وتكلم القوم بمثل ما تكلم به حبيب ، فالتفت اليهم عليّ يقول :

أما بعد : فان الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالحق ، فأخذ به من الضلالة والهلكة ، وجمع به من الفرقة ، ثم قبضه الله اليه ، فاستخلف الناس أبا بكر ، واستخلف أبو بكر عمر ، فأحسننا السيرة وعدلا ، وولى الناس عثمان فعمل بأشياء عابها الناس فساروا اليه فقتلوه ، ثم أتوني وأنا معتزل أمورهم ،

فقالوا لى : بايع ، فأبيت ، فقالوا : بايع ، فان الأمة لا ترضى الا بك ، وانا نخاف ان لم تفعل أن يتفرق الناس ، فبايعتهم ، فلم يرعنى الا شقاق رجلين قد بايعانى ، وخلاف معاوية الذى لم يجعل له سابقة فى الدين ولا سلف صدق فى الاسلام ، طليق ابن طليق ، حزب من الأحزاب ، لم يزل حريبا لله ولرسوله هو وأبوه ، حتى دخلا فى الاسلام كارهين ، ولا عجب الا من اختلافكم معه ، واتقيادكم له .

الا أنى أدعوكم الى كتاب الله ، وسنة نبيه ، وامامة الباطل ، واحياء الحق ، ومعالم الدين ، أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم .

فقال القوم له : اشهد أن عثمان قتل مظلوما ، فقال لهم على : لا أقول أنه قتل مظلوما ولا ظلما ، فقالوا له : فمن لم يزعم أنه قتل مظلوما ، فنحن منه برآء .

وكما دخل القوم على على " خرجوا ، ولم ينتهوا الى شيء . ولا ندرى لما سكت المسلمون وسكت على معهم عن تتبع قتلة عثمان ، كيفما كان هؤلاء القتلة وأتى كانوا ، ما نظن أن شيئا من ذلك لو تم كان يثير مثل ما أثار السكوت عن تتبع قتله ، ثم ان الأمر ليس للرعية بقتل ، وإن كان لها أن تثير وأن تقول رأيها ، إنما القتل والقصاص للوالى فهو وليهما ، قد لا يكون معاوية أراد الوقوع على القتلة لينتهى بذلك ما بينه وبين على ، ولكنها كانت حجة لمعاوية ، وكنا نحب لعلى أن يقطعها على معاوية ، لا لهذا وحده ، بل لأن ما وقع كان جريرة

كبيرة ، حق خليفة كبير ، وكان لا بد من أن ترعى له حرمة بعد قتله .

تلك الجريمة التي نعدّها ليست له لاسمه ومكاته فحسب ، بل لأنه كان يمثل أكبر منصب في الدولة الإسلامية ألا وهو منصب الخلافة الذي كان امتدادا لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وما نظن أن الذين عناهم معاوية وعناهم بنو أمية واتهموهم بقتل عثمان ، كانوا حقا من قتلة عثمان ولنفرض أنهم كانوا كذلك ، فما كان أولاهم أن ينالهم القصاص لترضى العدالة ويرضى الناس .

ثم ان الذين قد قيل عنهم أنهم شاركوا في قتل عثمان قلة ، يذكر المؤرخون منهم : محمد بن أبي بكر ، وأنه حين دخل على عثمان في يومه الأخير أخذ بلحيته وقال : قد أخزأك الله يا نعل^(١) ، فقال عثمان لمحمد بن أبي بكر : لست بنعل ولكني عثمان وأمير المؤمنين ، فقال محمد بن أبي بكر : ما أغنى عنك معاوية وفلان وفلان . فقال عثمان : يا ابن أخي ، فما كان أبوك يقبض عليها ، فقال ابن أبي بكر : لو رأيك أبي تعمل هذه الأعمال أنكرها عليك ، والذي أريد بك أشد من قبضي عليها ، فقال عثمان : أستنصر الله عليك وأستعين به . فتركه ابن أبي بكر وخرج .

هذا هو الخبر الصحيح عن موقف ابن أبي بكر من عثمان .

(١) نعل : اسم رجل . قطي كان بالدينة وكان عظيم اللحية وبه كان يشبهون عثمان لعظم لحيته .

وان كان بعض المؤرخين يزيد فيقول : ان ابن أبي بكر طعن جبين
عثمان بمشقص كان في يده .

ومن ذكره المؤرخون غير ابن أبي بكر ممن شاركوا في قتل
عثمان : قتيرة ، وسودان بن حمران ، والغافقي . وكانوا وراء
محمد بن أبي بكر ، فلما رأوا انكساره وتخاذله ، هجم هؤلاء
على عثمان فضربه الغافقي بحديدة معه ، ويقول المؤرخون أن
هذا الغافقي ركل المصحف برجله ، هذا المصحف الذي كان
بيد عثمان وكان يقرأ فيه ، فاستدار المصحف واستقر بين يدي
عثمان ، وسالت عليه الدماء ، ثم هجم سودان بن حمران
ليضرب عثمان ، فأكبت عليه امرأته فائلة ، وأبعدت السيف
بيدها ، فقطعت أصابع يدها ، فolt عنه فضرب عثمان بسيفه
فقتله .

يقول هذا المؤرخون ويقولون : ان الذي قتل عثمان هو
كنانة بن بشر التجيبي .

ثم نهب هؤلاء القتلة قتيرة وسودان والغافقي ما في البيت
فأخذوه .

ويقول المؤرخون أيضا : أن هنالك رابعا هو عمرو بن
الحق ، وأنه وثب على صدر عثمان وبه رمق ، فطعنه تسع
طعنات ، وأن عمير بن ضابئ وثب هو الآخر على عثمان فكسره
ضلعا من أضلاعه ، ويقال له : سجنيت أبي حتى مات في السجن .
فهؤلاء هم قتلة عثمان ، وهم ما هم مهانة ودناءة وذلالة .
اذن ما الذي أسكت المسلمين ، وما الذي أسكت عليهما

عن أن يأخذ هؤلاء القتلة بجريرتهم ليكونوا عبرة لغيرهم .
وليعرف الناس أن حكم الله في القاتل غير مشعل ، لا يمنعه
منه شيء ولا يحول بينه هوى .

وإذا كان الأمويون قد جرت على ألسنتهم أسماء غير هذه
الأسماء ، فما شك أن العدل لو أخذ مجراه كان لا بد معطيا
هؤلاء النصفة والبراءة .

وأنا لنعلم فيما يرويه المؤرخون أن محمد بن أبي بكر كانت
له دالة ، فلزمه حق ، فأخذه عثمان من ظهره ، من أجل ذلك
فعل بعثمان ما فعل . وأن كعب بن ذي الحيلة الفهري كان
يلعب بالنار نجات فبلغ عثمان ذلك ، فكتب عثمان إلى الوليد
أن يوسع ضربه ، فغضب كعب وكان مع الذين خرجوا على
عثمان ، وإن كان المؤرخون لا يذكرون لكعب أنه كان ممن
دخلوا على عثمان الدار ، وأما ضابئ بن الحارث البرجمي الذي
عدا ابنه عمير على عثمان فكسر ضلعا من أضلاعه ، فانه كان قد
استعار في زمن الوليد بن عقبة كلب صيد ثم حبسه عن أصحابه
فانتزعه أصحابه منه ، فهجاهم فاستعدوا عليه عثمان ، فعززه
وحبسه ، فما زال في السجن حتى مات فيه .

وأما محمد بن أبي حذيفة ، وكان فيمن خرجوا على عثمان ،
فلقد كان يتيما في حجر عثمان ، ثم لما شب سأل عثمان
العمل فلم يوله عملا ، وقال له : اذهب حيث شئت وجهزه من
عنده وحمله وأعطاه ، فلما وقع وإلى مصر ، كان فيمن أعان
على عثمان .

وأما عمار بن ياسر فكان بينه وبين عباس بن عتبة بن أبي
لهب كلام فضربهما عثمان ، فأورث ذلك تعاديا بين أهل عمار
وأهل عباس بن عتبة ، وكان هذا ماجعل عمارا يخرج على عثمان .
فهؤلاء هم الآخرون مأخوذون شيئا بدم عثمان ، ولكن
جرمتهم في ذلك الدم ليست بينة ولم يذكر المؤرخون عنها
شيئا ، وإن كانوا قد ذكروهم فيمن أعالوا .

وأنت ترى معي أن قتلة عثمان ومن أعانوا على قتله ، وفق
ما ذكر المؤرخون ، هم هذا العدد القليل ، وهذه صحيفة
اتهمهم نقلها إلينا المؤرخون بعد أن ذهب عثمان رحمه الله ،
قد يكون المؤرخون أنسوا منها شيئا وأهملوا شيئا ، وغالوا في
شيء ، ولكنها لا شك لم تكن صحيفة مخفية ولا مستورة على
هؤلاء الذين عاصروا قتل عثمان ، وكان عليهم أن يقضوا في
أمر هؤلاء القتلة وفي أمر هؤلاء المشاركين ، ونحن نرى الأسماء
كما قلنا لا تدل على كبير حرج ، ولا تبعث على الخوف إن قدم
أصحابها للقصاص .

إن السؤال الذي لا يزال حائرا في الرأس ، ولا يزال قلقا ، في
النفس منه شيء ، ولا يزال يعوزه الجواب : لم لم يجتهد
المسلمون ولم لم يجتهد علي في أن يتبعوا القتلة وفي أن
يرضوا معاوية وأنصار معاوية في الذي طلب ، سواء أكان طلبه
هو الغاية أم الوسيلة ، فلقد كان شيئا على كل حال يجب أن
يتجابه إليه معاوية ، ويجب أن يجاب إليه أنصار معاوية ، ولكنه
هكذا مضى ، وكان الحديث بين علي ومعاوية كلما أثير فيه

هذا السؤال سكت على والتفت الى غيره ، ثم كانت كلمة على
لرسل معاوية آخر الأمر تلقى شيئاً ألا وهي : لا أقول انه قتل
مظلوما ولا ظالماً ..

- ٢٥ -

وانسلخ المحرم ، وانقطع آخر خيط للرجاء في الصلح ،
وعادت الفتان للقتال ، يقتل هؤلاء من هؤلاء ، ويقتل هؤلاء
من هؤلاء ، قتلا لا يعرف الرحمة ولا يعرف الصلة الطيبة
الجامعة بينهم : صلة الدين ، ولا يعرف صلة أخرى قبل
هذه الصلة ، وهي صلة القرابة والرحم ، نسي القوم هذا
كله واتقلبوا وحوشاً ضارية ، يأكل بعضهم بعضاً ، ولقد هم
معاوية في تلك الحرب أن يفر لولا أنه ذكر شعر ابن الاطنابة
الجاهلي :

أبت لي همتي وأبى بلائي
واقدامي على البطل المشيع
واعطائي على المكروه مالي
وأخذني الحمد بالثمن الريح
وقولي كلما جشأت وجاشت
مكانك تحمدي أو تستريحي
فقر في مكانه ولم يفر . .

ثم تقدم على من معاوية ، وهو يقول :

أقتلهم ولا أرى معاوية .

الملاحظ العين العظيم الحاوية

ثم نادى : يا معاوية . علام يقتل الناس بيننا ، هلم أخاكم الى الله ، فأينا قتل صاحبه استقامت له الأمور ، فقال عمرو بن العاص لمعاوية : أنصفك . فقال معاوية لعمرو : ما أنصفت ، انك لتعلم أنه لم يبرز اليه أحد الا قتله . فقال له عمرو : ما يحسن بك ترك مبارزته . فقال له معاوية : طمعت فيها بعدى .

وفي هذا ما يشير الى ما سبق أن اشرنا اليه من قبل ، حين نصح عمرو معاوية بأن يخرج لقتال عليّ ان جاء عليّ لقتاله . ويري المؤرخون أن عمرو بن العاص حين اشتدت الحرب وخاف الهلاك قال لمعاوية : هل لك في أمر أعرضه عليك ، لا يزيدنا الا اجتماعا ولا يزيدهم الا فرقة ؟ قال معاوية : نعم ، فقال عمرو : نرفع المصاحف ثم نقول : هذا حكم بيننا وبينكم ، فان أبى بعضهم أن يقبلها ، وجدت فيهم من يقول : ينبغي لنا أن نقبل ، وتكون فرقة بينهم ، وان قبلوا ما فيها رفعنا القتال عنا الى أجل . فرفعوا المصاحف بالرماح ، وقالوا : هذا حكم كتاب الله عز وجل بيننا وبينكم ، من لشغور الشام بعد أهله ؟ من لشغور العراق بعد أهله ؟ ولما رأى الناس المصاحف قالوا : تجيب الى كتاب الله . فقال لهم عليّ وقد عرف الخدعة : عباد الله ، امضوا على حقكم وصدقكم وقاتل عدوكم ، فان معاوية وعمرو - وغيرهما ممن سمي عليّ - ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن ، وأنا أعرف بهم منكم . قد

صاحبهم أطفالا ثم رجالا فكانوا شرأطفالا وشر رجالا، ويحكم
والله ، ما رفعوها الا خدعة ووهما ومكيدة . فقالوا له :
لا يسعنا أن تدعى الى كتاب الله فنأبى أن قبله . فقال لهم
عليّ : فاني انما أقاتلهم ليدينوا لحكم الكتاب ، فانهم قد عصوا
الله فيما أمرهم ، ونسوا عهده ، ونبذوا كتابه ، فقال له مسر
التميمي ، وقر معه من القراء الذين صاروا بعد ذلك خوارج :
يا عليّ أجب الى كتاب الله عز وجل . اذا دعيت اليه ، والا
دفعناك برؤمتك الى القوم ، أو تفعل بك ما فعلنا بآبن عفان .
فقال عليّ : فاحفظوا عني نهى اياكم ، واحفظوا مقالتيكم لي ،
فان تطيعوني فقاتلوا ، وان تعصوني فاضنعوا ما بدا لكم .
وما أفلح عليّ في حمل قومه علي ما يريد ، ولكن
قومه أفلحوا في حمله علي ما يريدون .. وجات علي قوم عليّ
خدعة عمرو ومعاوية ، ومشى رسل علي الى معاوية يسألونهم :
لأى شيء رفعوا هذه المصاحف ؟ فأجاب معاوية وأصحابه :
لنرجع نحن وأتتم الى ما أمر الله به في كتابه ، تبعثون رجلا
ترضون به ونبعث نحن رجلا نرضى به ، نأخذ عليهما أن
يعملا بما في كتاب الله لا يعدوانه ، ثم تبع ما اتفقا عليه ..

وعاد رسل عليّ الى عليّ بما أجاب به معاوية وأصحابه .
فقال الناس : قد رضينا وقبلنا ، وقال أهل الشام : قد رضينا
عمرا ، وقال هؤلاء الناس الذين ألزموا عليا بأن يقبل ، والذين
صاروا فيما بعد خوارج : انا قد رضينا بأبي موسى الأشعري .
وكان عليّ يعلم ما عند أبي موسى الأشعري ، فقال للقوم : قد

عصيتمولني في أول الأمر ، فلا تعصوني الآن . فاني لا أرى أن
أؤلني أبا موسى . فقال القوم : لا فرضي الا به ، فانه قد
حذرنا ما وقعنا فيه ، فقال لهم علي : فانه ليس بثقة قد فارقتني
وحول الناس عني ثم هرب مني ، حتى أمنتته بعد أشهر . ولكن
هذا ابن عباس أوليه ذلك . فقال القوم : والله لا ثبالي أنت
كنت أم ابن عباس ، لا نريد الا رجلا هو منك ومن معاوية
سواء . فقال علي : فاني أجعل الأشر ، فقال القوم : هل
سعر الأرض غير الأشر . فقال علي : للقوم : قد أبيتم الا أبا
موسى ؟ قالوا : نعم . قال علي : فاصنعوا ما أردتم .

فبعث القوم الى أبي موسى ، ، وكان قد اعتزل القتال ناحية ،
فأتاه مولى له ، فقال : ان الناس قد اصطلحوا ، فقال أبو موسى :
الحمد لله . فقال له المولى : فقد جعلوك حكما ، فقال أبو
موسى : انا لله وانا اليه راجعون .

وأخذ الحكماء عمرو وأبو موسى من علي ومعاوية العهد
والمواثيق أنهما آمنان على نفسيهما وأهليهما ، والأمة لهما
أنصار على الذي يتقاضيان عليه . وأن عليهما عهدا لله وميثاقه
أن يحكما بين هذه الأمة ، لا يردانها في حرب ولا فرقة ، وجعلا
أجل القضاء الى رمضان ، وأن أحبا أن يؤخرا ذلك أخراه .
وأن مكان قضيتهما مكان عدل بين أهل الكوفة وأهل
الشام .

ورجع الناس عن صفين ، رجع عنها معاوية وجيشه .
ورجع عنها علي وجيشه . ولكن معاوية حين رجع من صفين .

رجع عنها موفورا لم يتصبه شيء . ولكن عليا حين رجع من
صفين . خرج عليه الحرورية ، وهم طائفة من الخوارج ، يرون
أن عليا قد أخطأ حين قبل تحكيم الرجال . ونادى مناديتهم :
أن أمير القتال ثبت بن ربيع التميمي ، وأمير الصلاة عبد الله
ابن الكواء اليشكري ، والأمر شورى بعد الفتح ، والبقية
لله عز وجل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . واقسم
الناس قسمين : شق مع علي يقولون له : نحن أولياء من وليت ،
وأعداء من عاديت . وخوارج عليه يقولون له ولمن معه من
الشيعة : استبقتم أتم وأهل الشام إلى الكفر كفرى رهان .
بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا أو كرهوا . وبايعتم أتم
عليا على أنكم أولياء من والى وأعداء من عادى .

وهكذا كان علي "كما قلنا يخسر في كل خطوة من خطواته
فيفقد رجاله ويفقد أنصاره ، ويخرج عليه قومه ، ومعاوية
يكسب في كل خطوة من خطواته ينضم إليه قوم ، يمكن لنفسه
ويزداد قوة .

- ٢٦ -

ويحين موعد اجتماع الحكامين ، والناس مشغولون بما
سيقضى به الحكماء ، وعلي معاوية هما الآخران مهمومان ،
ولكن فرق بينهم وهم ، معاوية مهموم مطمئن يستعجل النتيجة
لأنه يكاد يضمن صاحبه ، وعلي مهموم قلق يسأل الله التوفيق

لصاحبه لأنه كان لا يضمه . ويدفع معاوية اطمئنانه الى ألا يشغل باله بالحكمين ، فهو واثق بأحدهما غير مكترث بثنائيهما ، ويدفع عليًا قلقه الى أن يشغل باله بالحكمين يريد أن يبصر صاحبه فلا يزل ، ويريد أن ينصح غير صاحبه فلا يحيد .

من أجل ذلك رأينا عليًا يرسل شريح بن هانئ الى عمرو ابن العاص يقول له : ان عليًا يقول لك : ان أفضل الناس عند الله عز وجل من كان العمل بالحق أحب اليه ، وأن قصصه من الباطل وان زاده . يا عمرو ، والله انك لتعلم أين موضع الحق فلم تتجاهل ؟ ان أوتيت طمعًا يسيرا كنت لله به ولأوليائه عدوا ، وكان والله ما أوتيت قد زال عنك . ويحك فلا تكن للخائنين خصيما وللظالمين ظهيرا ، أما انى أعلم بيومك الذى ألت فيه نادم ، وهو يوم وفاتك ، تمنى أنك لم تظهر لمسلم عداوة ولم تأخذ على حكم رشوة .

واستمع عمرو لشريح وهو يتكلم ، حتى اذا ما انتهى اربد وجهه وبدا الغضب فيه ، والتفت يقول لشريح : متى كنت أقبل مشورة على أو انتهى الى أمره أو اعتد برأيه ؟ فقال له شريح : وما يمنعك يا بن النابغة أن تقبل من مولاك وسيد المسلمين بعد نبهم مشورته ؟ فقد كان من هو خير منك أبو بكر وعمر يستشيرانه ويعملان برأيه . فقال عمرو لشريح : ان مثلى لا يكلم مثلك . فقال له شريح : بأى أبويك ترغب عنى يا بن النابغة ، أبأبيك الوسط أم بأمك النابغة ؟

فها أنت ترى بالأحداث فى تابعها تزيدك علما بنهج على

وبنهج معاوية ، هذين النهجين اللذين أشرنا اليهما من قبل
وقلنا : ان نهج علي كان للدين ومع الدين ، ان رغب أو تفر
فباسم الدين ، وان أجرى أمرا أجراه مع الدين ، وان نهج
معاوية كان للدنيا ومع الدنيا ، ان رغب أو تفر فباسم الدنيا ،
وان أجرى أمرا أجراه مع الدنيا ، جاعلا الدين له وحده
معتقدا وعبادة .

ولو أن معاوية هو المرسل لشريح لأرسله بوعود كثيرة
واغراء كثير منه ، منه ما هو مدفوع ومنه ما هو مؤجل . من أجل
ذلك كسب معاوية الكثرة من الناس ، وكسب عليّ القلة .
وكان هؤلاء الكثرة قد ملك معاوية رقابهم وأنفسهم فلا
يتحولون عنه الا في القليل ، وكان هؤلاء القلة لم يملك علي
لا رقابهم ولا أنفسهم ، يرون ويرى ، ويخالفهم ويخالفونه ،
فكان عليّ بخسرهم واحدا بعد واحد .

كان أصحاب عليّ ذوى رأى حريصين علي أن يشاركوا
صاحبهم الرأى ، وكان أصحاب معاوية ذوى طاعة يستجيبون
ولا يقولون .

وحين اجتمع رجال عليّ ورجال معاوية مع الحكمين بدومة
الجندل - فلقد أرسل علي مع أبى موسى أربعمئة رجل من
أهل العراق ، وأرسل معاوية مع عمرو أربعمئة رجل من أهل
الشام - كان عمرو اذا أتاه كتاب من معاوية لا يسأله أهل الشام
عن شيء ، وكان أهل العراق يسألون ابن عباس عن كل كتاب
يصله من عليّ ، فان كتبهم ظنوا به الظنون وقالوا : أترأه كتب

بكذا وكذا ؟ فيقول لهم ابن عباس : أما تعقلون أما ترون رسول معاوية يجيء لا يعلم أحد بما جاء به ولا يسمح لهم بسؤاله ، وأنتم عندي كل يوم تظنون بي الظنون .

فهذه صورة واضحة تكشف لك عما كان عليه أصحاب علي ، وعما كان عليه أصحاب معاوية ، يلتقي علي أصحابه على جدل وأخذ ورد ، يشقى بهم ، ويفسدون عليه أمره ، ويلقى معاوية أصحابه على طاعة واستكانة ، فيفرغ لأمره يدبره سرا دون أن يذيع منه شيئا فيعلمه خصمه ويكيد له .



واجتمع الحكماء فقال عمرو لأبي موسى : يا أبا موسى ، أأنت تعلم أن عثمان قتل مظلوما ؟ فقال أبو موسى : أشهد . فقال عمرو : أأنت تعلم أن معاوية وآل معاوية أولياؤه ؟ فقال أبو موسى : بلى . فقال عمرو : فما يمنعك منه ، وبيته في قریش كما علمت . فإن خفت أن يقول الناس ليست له سابقة ، فقل : وجدته ولي عثمان الخليفة المظلوم ، والطالب بدمه الحسن السياسة والتدير ، وهو أخو أم حبيبة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكتابه وقد صحبه .

ولم ينس عمرو قبل أن يختم حديثه أن يعرض له بسلطان . فقال أبو موسى : يا عمرو ، أتق الله . فأما ما ذكرت من شرف معاوية فإن هذا ليس على الشرف تولاه أهله . ولو كان

على الشرف لكان لآل أبرهة بن الصباح ، إنما هو لأهل الدين والفضل . مع أنى لو كنت معطيه أفضل قرش شرفا أعطيته على بن أبى طالب . وأما قولك : ان معاوية ولى دم عثمان ، فولّه انت هذا الأمر ، فلم أكن لأوليه وأدع المهاجرين الأولين . وأما تعريضك لى بالسلطان ، فوالله لو خرج معاوية لى عن سلطانه كله ما وليته ، وما كنت لأرثى فى حكم الله ، ولكنك ان شئت أحيينا اسم عمر بن الخطاب رحمه الله . يعنى أبا موسى اختيار ابن عمر عبد الله خليفة ، فيحى بذلك اسم أبيه .

ويقول عمرو لأبى موسى : فما يمنعك من ابنى ، وأنت تعلم فضله وصلاحه ؟ فيقول أبو موسى : ان ابنك رجل صدق ، ولكنك قد غمسته فى هذه الفتنة . فيقول عمرو : ان هذا الأمر لا يصلح الا برجل له ضرس يأكل ويطعم . فقال أبو موسى : يا بن العاص ، ان العرب أسندت اليك الأمر بعد ما تقارعت بالسيوف وتناجرت الرماح فلا تردنهم فى فتنة .

هذا جانب مما دار بين أبى موسى وعمرو بن العاص فى أمر التحكيم . ترى منه أن عمرا أخذ من أبى موسى كثيرا ، فهو قد حمّله على الاعتراف بأن عثمان قتل مظلوما ، ولم يقتلها على . وهو قد كاد أن يبعده عن التفكير فى صاحبه على ، وهو قد حمّله على أن يرشح للخلافة غيره ، وسرعان ما رشح أبو موسى عبد الله بن عمر ، وحين رأى عمرو نزول أبى موسى عن ترشيح صاحبه طمع فى أن يحمله على ترشيح ابنه هو . وهذا يدل على أن عمرا كان نهازا للفرصة يعمل لصاحبه

أولاً ، فإن استعصى عليه الأمر ، لم يَبِعْ ما عنده لعلی ، فهو لا يضمر لعلی خيراً ، وإنما يبيعه لأهله ، فيعطى هذا الأمر لابنه ، اذ هو يعلم أنه يستحيل عليه أن يعطيه لنفسه ، ولو كان ممكناً . فما تخلف عمرو عن أن يفعل .

وهكذا مر هذا الشق من الحديث ، وقد عرف عمرو أبا موسى . عرفه هينا في حق صاحبه ، سهل المقاد لا يستعصى ، مصروفا الى ما يريده هو منه . من أجل ذلك مضى عمرو يتم ما بينه وبين أبي موسى على النحو الذي يرى ، وليحقق عمرو ما يريد رأى أن يغرأبا موسى عن نفسه ، فكان يقدمه في الكلام ويقول له : أنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسن منى ، فعل هذا عمرو بأبى موسى منذ جمعه بأبى موسى مجلس التحكيم ، ومضى عمرو يسائل أبا موسى بعد ما علم منه إباءه أن يبايع معاوية وإباءه أن يبايع ابنه . وبعد ما أبى عليه هو أن يبايع ابن عمر . فقال عمرو لأبى موسى : خبرنى ما رأيك ؟ فقال أبو موسى في سر : أرى أن نخلع هذين الرجلين ، ونجعل الأمر شورى فيختار المسلمون لأنفسهم من أحبوا .

عندها وقع عمرو على ما يريد ، فلقد دبر لأمره من حيث لا يدري أبو موسى ، وسرعان ما قال لأبى موسى : الرأى ما رأيت .

وأقبل الحكمان أبو موسى وعمرو الى الناس وهم مجتمعون فقال عمرو : يا أبا موسى ، أعلم الناس أن رأينا قد اتفق ، وتكلم أبو موسى فقال : لئن رأينا قد اتفق على أمر ، نرجو أن يصلح

الله به أمر هذه الأمة . وقال عمرو : صدق أبو موسى وبِر .
ثم حفزه الى أن يمضى في الحديث وأن يتقدم ليقول ، فقال عمرو
لأبي موسى : تقدم يا أبا موسى فتكلم ، فتقدم أبو موسى ليتكلم .
وهنا أدرك أبو العباس أن وراء الأمر خدعة ، وأن عمرا
قد خدع أبا موسى ، فالتفت الى أبي موسى يقول له : ويحك
والله ، أنى لأظنه قد خدعك ، ان كنتما اتفقتما على أمر ، فقّدمه
فليتكلم به قبلك ، ثم تكلم أنت به بعده ، فانه رجل غادر ولا بد
من أن يكون قد أعطاك الرضى بينكما ، فاذا قمت في الناس
خالفك .

ولكن أبا موسى مع اجلالنا له ، كان رجلا أقرب الى
السذاجة منه الى العمق ، كثير الثقة بالناس ، يطمئن الى قولهم ،
لا يعرف المداورة ولا المحاوراة ، ولهذا كان رده على ابن
العباس : انا قد اتفقنا . ثم تقدم الى الناس ، فقال : أيها
الناس . انا قد نظرنا في أمر هذه الأمة فلم نر أصلح لأمرها ولا
ألمّ لشعثها من أمر قد اجتمع عليه رأيي ورأي عمرو ، وهو أن
نخلع عليّا ومعاوية ، ثم يولى الناس أمرهم من أحبوا ، واني
قد خلعت عليّا ومعاوية ، فاستقبلوا أمركم وولوا عليكم من
ترونه أهلا .

ونزل أبو موسى وصعد عمرو ليتكلم فقام فقال : ان هذا
قد قال ما سمعتموه وخلع صاحبه ، وأنا أخلع صاحبه كما
خلعه ، وأثبت صاحبي معاوية ، فانه ولى ابن عفان ، والطلاب
بدمه ، وأحق الناس بمقامه .

وقبل أن نمضى فى ذكر سائر الحديث ، نحب أن نقف هنا
وقفة ، فحديث التحكيم على هذه الصورة التى رواها المؤرخون
لم يختلفوا فيها ، فيه شىء من الغموض ، فأبو موسى حين واجه
الناس ، واجههم وهو يعلنهم أن ما سيقوله هو رأى الذى
أجمع عليه هو وعمرو ، ولقد نطق عمرو بعد أبى موسى فزكى
الذى قاله أبو موسى . والناس حين استمعوا لأبى موسى
يتكلم . استمعوا له يذكر هذا الرأى المتفق عليه بينه وبين
عمرو . اذن ، لم يكن لأبى موسى رأى ولا لعمرو رأى آخر ،
انما كان هناك رأى واحد ، يستوى أن يفصح عنه أبو موسى أو
أن يفصح عنه عمرو . وليس لواحد من الحكيم أن يعقب الا
إذا كان المتكلم بالرأى المفصح عنه خالف ما أجمعا عليه معا ،
وعمرو حين عقب لم يعقب بما يدل على أن أبا موسى خالفه ،
فقال شيئا غير متفق عليه ، وانما عقب ليقول رأيا جديدا غير
متفق عليه .

وكنا نفهم أن شيئا مثل هذا - يعنى هذا التعقيب الذى جاء
به عمرو - جديد على الموضوع - يجعل التحكيم فاسدا ،
ويجعل حكم الحكيم باطلا ، ويرد الناس مرة أخرى الى
موضوعهم ليجتهدوا من جديد ، وليتدبروه من جديد ، بعد أن
اختلف الحكماء على تفسيرهما .

كنا نظن أن هذه هى النتيجة الطبيعية لسليمة ، وكنا نظن
أن عقول الناس لا تقبل غيرها ، ولا تقيم وزنا الا لها .
وكنا نظن أن هذه الحال التى انتهى اليها الحكماء كانت

كفيلة بأن تصرف الناس عن أن يستمعوا لعمرو ، وعن أن يستمعوا لأبى موسى ، وعن أن يقيموا لكلامهما بعد ذلك وزنا .

ولكن الشيء الغامض الدقيق ، أن الناس عدوا تزكية عمرو لأبى موسى في خلق على أمر صحيحا ، وعدوا تثبيت عمرو لمعاوية على الرغم من أن أبا موسى لا يثبت شيئا صحيحا . فد يكون هناك اتفاق بين عمرو وأبى موسى على شق من الأمر ، وهو خلق على ، ولكن أين هذا الاتفاق بين الاثنين على تثبيت معاوية ؟ وحكم الحكمين لا يصح أن يمضى ولا يصح أن يقبله الناس الا اذا كان هناك اتفاق على شقّيه ، واتفاق عليه جملة . أما أن ينتهز عمرو شيئا قد اتفق عليه مع أبى موسى فيجيزه ، وينتهز عمرو شيئا آخر لم يتفق عليه مع أبى موسى فيجيزه ، ويخرج بحكم ملفق لم يأخذ صورته الاجماعية الحقيقية ، فهذا شيء لا نكاد نفهمه ولا نكاد نسيغ أن الناس فهموه ، وما نظن أن عقلا ما يكاد يسيغه . فالصورة التى صورها المؤرخون عن هذا التحكيم في وضعه الأخير صورة زائفة باطلة ، نبرىء العقول التى اجتمعت لتسمع الحكم من أن تجيزه ، وأن تعد الأمر قد انتهى بخلق على وتثبيت معاوية ، وتجعل هذا حكما للحكمين ، ثم تجعل هذا دهاء من عمرو بأبى موسى .

وما نظن أن في الأمر دهاء ، وما نظن أن في الأمر تغريرا ، فقد شاء أحد الحكمين أن يقول شيئا لم يتفق عليه ، واذا وقع هذا فالرد عليه يسير ، أى غير مستعصب . هو أن الحكم

الذى انتهى اليه الحكماء باطل ، ويجب أن يعاد النظر فيه ،
ولكن أن يأخذ الناس في وصف عمرو بالدناء ، ووصف عمرو
بالتغريب بأبي موسى ، ثم أن يرى الناس أن عليا قد خلع ، وأن
معاوية قد ثبت ، نتيجة لموقف عمرو وكلامه ، فهذا شيء
لا نكاد تفهمه .

ولنمض بك في تتبع الحديث ، فلقد قال المؤرخون أن سعدة
قال لأبي موسى : ما أضعفك يا أبا موسى عن عمرو ومكايده ،
ويقول له أبو موسى : فما أصنع ، وافقني على أمر ثم نزع عنه .
ثم يقول ابن عباس لأبي موسى : لا ذنب لك يا أبا موسى ،
الذنب لمن قدّمك في هذا المقام . ويقول أبو موسى : غدر
فما أصنع ؟ ثم يقول أبو موسى لعمرو : لا وفقك الله ، غدرت
وفجرت . إنما مثلك مثل الكلب إن تحمل عليه يلهث ، أو تتركه
يلهث . فيقول عمرو لأبي موسى : إنما مثلك مثل الحمار يحمل
أسفارا .

هذا سائر الحديث نذكره ، ونمسك عن ذكر ما كان بين
القوم من تنابز وصراع . وأنت ترى معي أن تعقيب عمرو على
أبي موسى كان لا يعنى غير شيء واحد ، هو أن عمرا خرج على
ما اتفق عليه مع أبي موسى ، فمكر وخان ، فأسقط نفسه ،
ولم يعد موضع ثقة ، وأن أمر الناس قد عاد إلى الناس مرة
ثانية لهم أن يختاروا حكمين آخرين ، إن كانوا يحبون أن
يردوا أمرهم إلى الحكيم .

وأكاد أظن أن رجلا مثل عمرو لا يسقط مثل هذه المسقطة

المخزية غير المتجدية ، اللهم الا اذا كان قد اتفق مع أبي موسى على شيء وهما في وحدتهما ، ثم لما واجه الناس خشي أن يبلتغ صاحبه عنه هذا الذي كان منه من خلعه ، فارتد ينقض على نفسه ما سبق أن وافق عليه ، ويكذب نفسه فيما عاهد عليه أبا موسى ، خشية من معاوية ، وخشية أن يخسر دنياه وخشية أن يخسر بعد دنياه حياته ، وكان عمرو حريصا على الاثنين .

لا أكاد أسيغ لعمرو ما قال الا اذا استسفت أن الخوف والحرص جرئاده من كل ما يملك من صفات العزة والاباء والكرامة والصدق والنخوة . فمرور الحديث على هذه الصورة التي وصفها المؤرخون يبعث فينا هذه الشكوك كلها ، ولعل في الحديث شيئا ينقصه تكمل به حلقاته ليستقيم . فنحن لا نستطيع أن نبرر هذا ونجيزه الا اذا قلنا أن عمرا أراد أن يشهد الناس على أن أبا موسى كان من رأيه أن يخلع عليا صاحبه ، ومعنى هذا أن أبا موسى لا يرى صاحبه أهلا للخلافة ولا أهلا لأن يكون خليفة ، وسط هذا النزاع القائم ، لا يعنى عمرو أن يكون أبو موسى قد قام بخلع معاوية أيضا ، فهذه ناحية لا يعنى عمرو أن تظهر للناس عن أبي موسى ، ولكن الذي يعنى عمرا — كما قلنا — هو أن يظهر أبو موسى للناس وقد خلع عليا ولم يرضه . فهذا الاقرار من أبي موسى يتفيد عمرا ، يفيد أنه حجة له ولصاحبه على أن خلافة علي التي أعطاها الناس إياه أصبحت باطلة ، وأصبحت لاغية ، وهذا لا شك كسب لعمرو ، كسب له لأنه نزع عليا من خلافة أسندها الناس

اليه ، ومن بيعة بايعوه عليها ، وكان هو — أعنى عليا — يريد أن يخمل معاوية وغير معاوية ممن لم يبايعه أن يدخلوا فيها . قانت ترى أن عمرا أفاد من اعتراف أبي موسى بخلع على هذا كله ، وكان حريصا على أن يقوله أبو موسى بلسانه للناس ، وكان حريصا على أن يؤكد هو بلسانه للناس ، لا على أنه حُكم يقبله الناس ، فقد بيّنت لك أن ما كان لا يصح أن يكون حكما ، فهو لا تتوفر فيه شروط الحكم ، ولكن أراد عمرو أن يذيعه بين الناس ، لا يراه عمرو خلعا لعل ، ولكن يراه سندا له قويا في أن عليا لا يصلح للخلافة ، ولا يصلح لأن يبايعه الناس في تلك الأزمة التي بين الناس ، وحسب عمرو أن أبا موسى صاحبه قد قال هذا .

لا نستطيع أن نفهم من هذا التحكيم غير هذا ، لا نستطيع أن نفهمه حكما يلزم الناس به ، فهو لم يستقم أن يكون حكما يلزم الناس به ، ولكننا نفهمه على أنه لون من التشهير أراد أن يفيد منه عمرو ، وأراد أن يبلبل به أذهان الناس ، وأراد أن يعلمهم أن عليا لا يرضاه أبو موسى صاحبه .

وهكذا خرج علي من هذه أيضا خاسرا يخسر مع كل يوم شيئا كما قلنا ، ويكسب معاوية مع كل يوم شيئا كما قلنا ، يضعف علي ويقوى معاوية ، ويلتف الناس بمعاوية وينفضون عن علي ، وقد علمنا أن أبا موسى خرج من تلك المعركة خازيا فهرب الى مكة .

ويقول المؤرخون أن عمرا رجع في أهل الشام الى معاوية

يهتئونه بالخلافة ، ولئن صح هذا ، فانه لم يَملِه التحكيم ،
كما لم يكن نتيجة لذلك التحكيم ، وانما كان امعانا من عمرو في
السخرية بالناس ، وامعانا من عمرو باللعب بحقوق الناس ،
وامعانا من عمرو في العبث بشئون الرعية المسالمة .



✓ وحين أراد على بعد ما فرغ من قتال الخوارج ، أن يخرج
بجيشه لقتال معاوية ، تباطأ عنه الناس وتسللوا لو اذا ، وكان
لهم فيهم تلك الكلمات التي تحفظ ولا تنسى : عباد الله ،
ما بالكم اذا امرتكم أن تنفروا اثاقلتم الى الأرض ، أرضيتم
الحياة الدنيا من الآخرة ، وبالذل والهوان من العز خلفا ، وكلما
ناديتكم الى الجهاد دارت أعينكم ، كأنكم من الموت في سكرة ،
وكان قلوبكم مألوسه^(١) وأتم لا تعقلون فكان أبصاركم كمنه
وأتم لا تبصرون . لله أتم ما أتم الا أسد الشرى في النعمة
وثعالب رواغة حين تدعون الى اليأس ، ما أتم لى بثقة ، سجين^(٢)
الليالى^(٢) تكادون ولا تكيدون ، وتتقصن أطرافكم وأتم لا
تتحاشون ، ولا ينام عنكم وأتم في غفلة ساهون .
وعلى حين يشغل على رجاله يستنهضهم فلا ينهضون ،
يشغل معاوية بتوسيع رقعة ملكه والتثبيت لأمره .

(١) مالوسة : مختلطة .

(٢) سجين الليالى : اى ابدرا .

وعلى حين كان الناس يجتمعون على معاوية في باطله ، كان
الناس يختلفون على علي في حقه ، وكان أن اشتد أمر الخوارج
على علي ، وأخذوا يحاورونه ويداورونه في سفسطة من الكلام ،
قتلوا بها وقته ، وأكثروا ذهنه ، وأتعبوا نفسه ، وصرفوه عن
أمره ، وشغلوه بحربهم ، ولم يخلثوه لينفرغ لحرب خصمه ،
وبهذا خلا الجو لمعاوية أن يمكن لنفسه ويبسط في سلطانه .

ولقد مر بك أن عليا ولي قيس بن سعد مصر ، ثم عزله عنها
بمحمد بن أبي بكر ، ثم مر بك أن أهل مصر قتلوا محمد بن أبي
بكر ، وحين بلغ عليا ما كان من قتل محمد بن أبي بكر ، كتب
إلى الأشتر ، وهو بنصيبين يستدعيه . وحضر الأشتر وأخبره
علي الخبر عن مصر ، وقال له : ليس لها غيرك فاخرج إليها .
وخرج الأشتر يتجهز إلى مصر ، وأتت معاوية عيونه بذلك ،
فعظم عليه . وكان معاوية يطمع في مصر . من أجل ذلك بعث
معاوية إلى المقدم علي أهل الخراج بالقلم ، وقال له : إن الأشتر
قد ولي مصر ، فإن كفتنيه لم آخذ منك خراجا ما بقيت وبقيت .

وتأبى الصور إلا أن تتكرر ، لتدلك على افساد معاوية على
الناس دنياهم ، واستمالته إياهم عن هذا الطريق ، طريق الاغراء
بالمال والمتاع ، وكما قدر معاوية الناس ، كان الناس ، إلا من
عصم ربك .

وخرج الأشتر من العراق إلى مصر ، فلما انتهى إلى القلزم
استقبله ذلك الرجل — أعنى هذا المقدم علي أهل الخراج —
فعرض عليه النزول ، فنزل الأشتر عنده ، ثم أتاه هذا الرجل

بطعام ، فلما أكل أتاها بشربة من عسل جعل فيها سماً ، فسقاه
اياها ، فلما شربها مات .

وبهذا الأسلوب الدنيوى الباطل ، قضى معاوية على الأشر ،
وأراح نفسه من خصم ، لم يستطع أن يلقاه لقاء الرجل الشريف
من أمامه ، فلقى لقاء الرجل المحتال من وراء ظهره .

ومعاوية الذى لم يتورع أن يغرى الناس بخيانة الناس ،
لم يتورع أن يخدع الناس بقول كله رياء ، وكله مدهانة ،
وكله باطل .

يحكى المؤرخون أن معاوية بعد أن دبر ما دبر للخلاص
من الأشر ، أقبل على أهل الشام يقول : ان علياً قد وجه
الأشر الى مصر ، فادعوا الله عليه ، فكانوا يدعون الله عليه كل
يوم .

وهذه حيلة من حيل الشطار ، يأتونه ليكسبوا غدرهم
صفة دينية ، وليصبغوا باطلهم بصبغة الحق ، فمعاوية كان يعرف
ما سيصيب الأشر على يدي ذلك المقدم على أهل الخراج ،
ولكنه أحب أن يثوهم الناس حين يبلغهم مقتل الأشر أن ذلك
كان عن استجابة من الله لدعائه ، ودعاء الناس معه ، وهل يستجيب
الله الا للطاهرين قلوبا المخلصين ايماناً ، ويفد المقدم على أهل
الخراج على معاوية فيخبره بمهلك الأشر ، فيقوم معاوية خطيباً
ليقول قول الشامت الذى يتظاهر بالشجاعة :

أما بعد فانه كانت لعلى يمينان ، فقطعت احدهما يصفين —
يعنى عمار بن ياسر — وقطعت الأخرى اليوم — وهوى عنى الأشر .

وكان معاوية طامعا في مصر كما قدمت لك ، طامعا فيها لخراجها العظيم ، وطامعا فيها لبسط سلطانه ، وطامعا فيها لتأمين ملكه ، وحين بلغه مقتل الأشتر دعا اليه ناسا ، منهم : عمرو بن العاص ، وحبيب بن مسلمة ، وبسر بن أبي أرطاة وغيرهم ، فقال لهم : أتدرون لم جمعتمكم ؟ فقالوا : لم يطلع الله على الغيب أحدا ، وما نعلم ما تريد ، ولم يكن القوم عباقرة في الذكاء ولا عباقرة في الدهاء ولا عباقرة في الكشف عما يضره معاوية ، وكان عمرو بن العاص أعرف الناس بمعاوية ، ثم كان ذكيا ذاهية ، فقال لمعاوية ، دعوتنا لتسألنا عن رأينا في مصر ، فإن كنت جمعتنا لذلك فاعزم ، فنعم الرأي رأيت في اقتناصها ، فإن فيها عزك وعز أصحابك ، وكبت عدوك وذل أهل الشقاق عليك .

قال عمرو ذلك لمعاوية ، لأن مصر كانت له شرطا اشترطه على معاوية في انضمامه اليه لقتال على . من أجل ذلك سارع عمرو يقول هذا لمعاوية ، يريد أن يحمله على ألا يتلبث ، وعلى ألا يبطل ، ليخرج عمرو بغنيمة قبل أن يرجع معاوية ، وقبل أن يخلف معاوية عهده .

وما شارك عمرو معاوية الا ليغنيهم ، يروى له البلاذري قوله لمعاوية : والله ما يقاتل عليا ولا يقاتلك ليدخل الجنة أغلبكما

لصاحبه وما تقاتلان الا على الدنيا ، فأطعنا مما تأكل لتناضل
عنك نضال من يريد الأكل .

وأخذ القوم يتشاورون ، واتفوا الى أن يكاتبوا من بمصر
من شيعتهم يمثونهم ويأمرونهم بالثبات ، وعلى أن يكاتبوا من
بها من عدوهم فيدعوهم الى الصلح ويمنوهم ويخوفوهم ،
وعلى أن يخرج اليها بعد ذلك جيش .

وكان ما أراد القوم ، فكاتبوا الأصدقاء ، وكاتبوا الأعداء ،
وخرج عمرو بن العاص على رأس جيش قوامه ستة آلاف .
واستولى عمرو بن العاص على مصر ، وأصبحت مصر من أملاك
معاوية بعد أن خرجت من ملك على .

بعدها أرسل معاوية عبد الله بن الحضرمي الى البصرة ،
وقال له : ان جئ أهلها يرون رأينا في عثمان ، وقد قتلوا في
الطلب بدمه ، فهم لذلك حاققون يودون أن يأتيهم من يجمعهم
وينهض بهم في الطلب بثأرهم ودم امامهم .

ووصل ابن الحضرمي الى البصرة . ونزل في بيت تميم ،
فأتاه العثمانية مسلمين عليه ، وجاء مع العثمانية غيرهم ،
فخطبهم عبد الله بن الحضرمي يقول : ان عثمان امامكم امام
الهدى ، قتل مظلوما ، قتله على فطلبتم بدمه ، فجزاكم الله خيرا .

فقال الضحاك بن قيس الهلالي ، وكان على شرطة ابن
عباس : قبح الله ما جئنا به ، وما تدعوننا اليه ، أتيتنا والله
بجئ ما أتانا به طلحة والزبير ، وقد بايعنا عليا واستقامت أمورنا ،
فحملنا على الفرقة حتى ضرب بعضنا بعضا ، ونحن الآن

مجتبىون على بيعته ، وقد أقال العشرة ، وعفا عن المسيء ،
أفتأمرنا أن نتتضي أسياقنا ويضرب بعضنا بعضا ليكون معاوية
أميرا ، والله ليوم من أيام على خير من معاوية وآل معاوية .

فقام عبد الله بن حازم السلمي فقال للضحاك : اسكت
فلمست بأهل أن تتكلم ، ثم أقبل على ابن الحضرمي فقال :
نحن أنصارك ويدك ، والقول قولك ، فاقرا كتابك .

فأخرج عبد الله بن الحضرمي كتاب معاوية اليهم ، يذكرهم
فيه آثار عثمان فيهم ، وحب العافية ، وسد ثغورهم ، ويذكر
قتله ويدعوهم الى الطلب بدمه .

فلما فرغ ابن الحضرمي من قراءة كتاب معاوية ، قام الأحنف
فقال : لا ناقتي في هذا ولا جملي ، واعتزل القوم .

وقام عمرو بن مرحوم العبدى فقال : أيها الناس : الزموا
طاعتكم وجماعتكم ولا تنكبوا بيعتكم ، فتقع بكم الواقعة .
وكان عباس بن صحرار العبدى مخالفا لقومه في حب على ،
فقام وقال : لنصرك بأيدينا وألسنتنا .

فقام اليه المشنى بن مخربة العبدى وقال : والله لئن لم ترجع
الى مكائك لنجاهدك بأسياقنا ورماحتنا .

واختلف القوم ما بين مؤيد لابن الحضرمي وما بين خارج
عليه ، إلا أن الخارجين عليه كانوا أقوى من المؤيدين له ، فانهزم
ابن الحضرمي ، ثم هلك .

وهكذا كتب لمعاوية النصر في مصر ، ولم يكتب له النصر
في البصرة ، ولكنك ترى معي أن الناس الذين كانوا كثرة عندما

خرجوا على عثمان يخطئونه ويؤثمونه أصبحوا كثرة أيضا
يدافعون عن عثمان ويطلبون يدمه . الأمر الذي شجع معاوية
على أن يقف لعلی ، وعلى أن يهين نفسه لانتزاع الملك منه
بعد أن أصبح ينازعه الامارة ، يرى نفسه خليفة ، ويرى نفسه
أمير المؤمنين ، ويرى واجبا عليه أن يقضى في أمر علی .

وفرق معاوية جيوشه هنا وهناك ، وعلى رأس كل جيش
قائد ، وخرج هو على رأس جيش ، كما أرسل رجلا من
أصحابه - هو يزيد بن شجرة - الى مكة ليقیم للناس الحج ،
ويأخذ له البيعة ، وينفی عنها عامل علی .

وكان علی مكة من قبل علی " قثم بن العباس ، وكان قثم
على وشك أن يفارق مكة ، فنهاه أبو سعيد عن مفارقتها ،
وقال له : أقم فان رأيت منهم القتال وبك قوة فاعمل برأيك ،
والا فالمسير عنها أمامك . فأقام قثم .

ودخل يزيد بن شجرة مكة ، ولكنه لم يلبث أن خرج عنها ،
لأن علیا كان قد أرسل جيشا لحربه .

وهكذا لبث الحال بين علی ومعاوية ، يرسل معاوية جيوشه
للاغارة على الأطراف ، ويرسل علی جنده لرد هذه الاغارات ،
الى أن قتل علی كرم الله وجهه .

وكان سبب قتله أن عبد الرحمن بن ملجم المرادی والبرک
ابن عبد الله التميمي ، وعمرو بن بكر السعدي ، وهم من
الخوارج ، اجتمعوا فتذاكروا أمر الناس ، وعابوا عمل ولائهم ،
وذكروا قتلهم هنا وهناك ، فترحموا عليهم وقالوا : ما تصنع

بالبقاء بعدهم ؟ فلو شربنا أنفسنا وقتلنا أئمة الضلال وأرحنا
منهم البلاد لكان خيرا . فقال ابن ملجم — وكان من أهل مصر :
أنا أكفيكم عليا ، وقال البرك بن عبد الله : أنا أكفيكم معاوية —
وقال عمرو بن بكر : أنا أكفيكم عمرو بن العاص .

وتعاهد هؤلاء الثلاثة وتوافقوا ألا ينكص أحدهم عن
صاحبه الذي توجه اليه حتى يقتل أو يموت دونه . واتعدوا
لسبع عشرة تخلو من رمضان ، وقصد كل رجل منهم الى الجهة
التي تريد .

فأتى ابن ملجم الكوفة فلقى أصحابه من الخوارج هناك ،
فكتمهم أمره ، ثم كمن لعل في المسجد ، حتى اذا ما خرج على
الى صلاة الغداة ، ونادى : أيها الناس ، الصلاة الصلاة ، ضربه
ابن ملجم على قرنيه بالسيف وهو يقول : الحكم لله لا لك
يا علي ولا لأصحابك .

وقبض على ابن ملجم ، وأحضروه بين يدي علي قبل أن
يلفظ أنفاسه الأخيرة . فقال له علي : أي عدو الله ، ألم أحسن
إليك ؟ قال : بلى . قال : فما حملك على هذا ؟ قال : شحذته
أربعين صباحا ، وسألت الله أن يقتل به شر خلقه . فقال علي :
لا أراك الا مقتولا به ، ولا أراك الا من شر خلق الله . ثم قال
علي : النفس بالنفس فان هلكت اقتلوه كما قتلني ، وان بقيت
رأيت فيه رأيي .

ولم يلبث أن ودع علي الحياة بين حسرة وأسى . وهكذا
فتح مقتل عثمان على هذه الأمة بابا من الشر عظيما .

وأما البرك بن عبد الله فإنه قعد لمعاوية في تلك الليلة التي
ضرب فيها علي ، فلما خرج معاوية ليصلي الغداة ، وثب عليه
بالسيف فوقع السيف في أليته ، ثم أخذ البرك وأتوا به معاوية ،
وحين مثل بين يديه قال لمعاوية : إن عندي خبراً أسرك به ، فإن
أخبرتكَ فنافعي ذلك ؟ قال : نعم . قال البرك : إن أخاً لي قد
قتل علياً هذه الليلة . فقال معاوية : فلعله لم يقدر علي ذلك .
قال البرك : بلى ، إن علياً ليس من أحد يحرسه .

أرأيت إلى هذا الخبر الذي أراد البرك أن يسر به معاوية ؟
أرأيت إلى معاوية كيف أراد أن يطمئن علي أن علياً
مقتول ؟ ألا لعن الله الفتنه ، فما أقساها حين تشور وحين
تنشب ، وما أفسدها للنفوس وما أصرفها للرحمة من القلوب ،
وما أهدمها للتآخي .

غير أن معاوية على ذلك لم يترك الرجل بل أمر به فقتل .
ونجا معاوية ولم يتصب بسوء ، غير أنه عاش بعدها لا يولد له .
وكانت هذه سبباً في أن معاوية أمر بالمقصورات وأمر
بحرس الليل وأمر بقيام الشرطة على رأسه إذا سجد ، وكان
أول من عمل ذلك في الإسلام .

وأما عمرو بن بكر فإنه جلس لعمر بن العاص تلك الليلة ،
فلم يخرج عمرو ، إذ كان قد اشتكى بطنه ، وأمر خارجة بن
أبي حبيبة ، وكان صاحب شرطته ، فخرج خارجة ليصلي
بالناس ، فشد عليه عمرو بن بكر ، وهو يرى أنه عمرو بن
العاص ، فضربه وقتله ، وأخذ الناس عمرو بن بكر إلى عمرو ،

تقال عمرو : من هذا ؟ قالوا : عمرو بن بكر . قال عمرو بن العاص : فمن قتل ؟ قالوا : خارجة .

عندها ، التفت عمرو بن بكر الى عمرو بن العاص يقول له : أما والله يا فاسق ما ظننته غيرك . فقال عمرو بن العاص : أردتني ، وأراد الله خارجة ، ثم قدمه عمرو فقتله .

وهكذا لم يمكن الله هؤلاء الخوارج الا من على ، لم يمكنهم من معاوية ، ولم يمكنهم من عمرو ، لشيء أراده الله ، ولشيء قضاء الله ، ولتخلص الدنيا أمام معاوية يحكم وييسط سلطانه .

— ٢٧ —

وكان على قبل أن يقضى نجه على يدى هذا الخارجى ابن ملجم قد بايعه أربعون ألفا من عسكره على الموت ، الا أن القدر عاجله وهو يتجهز للمسير .

فلما قتل بايع الناس ولده الحسن . ويبلغ الحسن مسير معاوية في أهل الشام اليه ، فخرج الحسن بهذا الجيش وسار على الكوفة للقاء معاوية .

ولكن الأمر الذى تفرق على على تفرق على الحسن ، ولم يكن الحسن يحب أن يخوض بالناس هذه المخاضات من الدماء ، ورأى أن يكثف الشر عن المسلمين وعن نفسه ، فكتب الى معاوية فى الصلح وذكر له شروطا وقال له : ان أنت أعطيتنى هذا فأنا سميع مطيع ، وعليك أن تقبلى به .

لقد فعل هذا الحسن على الرغم من مغارضة أخيه الحسين له ، فلقد قال له الحسين وهو ينهاه عن أن يفعل : أنشدك الله ألا تصدق أحذوثة معاوية وتكذب أحذوثة أبيك ، فما كان جواب الحسن له إلا أن قال : اسكت ، أنا أعلم بالأمر منك .

فوصل كتاب الحسن الى معاوية ، وما كان أغبط معاوية بكتاب الحسن . ولقد قيل ان معاوية كان قد أرسل رجلين من رجاله الى الحسن ، هما : عبد الله بن عامر ، وعبد الرحمن بن سمرة . وذلك قبل وصول الكتاب اليه ، وبمعهما صحيفة بيضاء مختوم على أسفلها . وكان معاوية قد فعل ذلك لعلمه برغبة الحسن في الصلح ، ولعلمه بأن الحسن يشترط شروطا ، ويقولون : ان معاوية كتب الى الحسن مع هذه الصحيفة البيضاء المختوم على أسفلها : اشترط في هذه الصحيفة التي ختمت أسفلها ما شئت فهو لك .

ويقولون : ان تلك الصحيفة لما أتت الحسن ، اشترط أضعاف الشروط التي كان قد سألها معاوية قبل ذلك .

ألا فلتبلغ تلك الشروط ما تبلغ ، فما أهون على معاوية أن يعطى فوق ما اشترط الحسن ، وأن يعطى للحسن أضعاف ما اشترط ، فهذا كله قليل الى جانب ما كانت ستكون الحرب معاوية ان حارب .

ولكن معاوية كان خادعا وكان ماكرًا ، أراد أن يخدع الحسن ، وأراد أن يبايع الحسن له ، وأراد أن ينفض الناس من

حول الحسن ويجتمعوا حوله ، فاذا ما تم له ذلك رأى رأيه ،
وأعطى ما يريد ومنع ما يريد .

يذكر المؤرخون أن الحسن لما سلم الأمر لمعاوية ، طلب منه
أن يعطيه الشروط التي في الصحيفة التي ختم عليها معاوية ،
فأبى ذلك عليه معاوية وقال له : قد أعطيتك ما كنت تطلب ،
يريد معاوية تلك الشروط التي كان الحسن قد كتب بها أولا
الى معاوية .

وكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه اياه ، هو
ما في بيت مال الكوفة ، وكان مبلغه خمسة آلاف ألف ، ثم
خراج دار ابجرء ، كما اشترط عليه ألا يشتم عليا أباه .

ويقول المؤرخون ان هذا الشرط الأخير من شروط الحسن
لم يستجب اليه معاوية ، ولم يف به للحسن ، وحين رأى
الحسن ذلك طلب من معاوية ألا يشتم عليا ، وهو يسمع ،
فأجابه معاوية الى ذلك أولا ، ثم لم يف له بذلك فيما بعد .

وأما خراج دار ابجرء فان أهل البصرة منعوه الحسن فيما
بعد . وقالوا : هو قيتنا لا تعطيه أحدا .

ويقول المؤرخون : أن أهل دار ابجرء حين امتنعوا على أن
يعطوا الحسن هذا الخراج ، كان ذلك بأمر معاوية أيضا .

وهكذا باع الحسن الخلافة لمعاوية بخمسة آلاف ألف ،
وأسلم الأمر لمعاوية بهذا الثمن الرخيص ، وخرج من الأمر
عليه لا له .

وتسلم معاوية الأمر لحسن بقيت من ربيع الأول سنة
أحدى وأربعين ، ودخل معاوية الكوفة وبايعه الناس .

وكان الحسن باراً فيما فعل مع معاوية ، فلقد كتب الى قيس
ابن سعد ، وكان على مقدمته في اثني عشر ألفاً ، في ذلك الجيش
الذي كان مجهزاً للحرب معاوية ، يأمره بالدخول في طاعة معاوية ،
وكبرت على نفس قيس فقام في الناس يخطبهم وهو يقول :
أيها الناس أتختارون الدخول في طاعة أمام ضلالة أم القتال مع
غير امام ؟

وكان الناس قد سئموا الحرب ورأوا الأمر لا يجمعه
نضال ، ولا يوجهه غرض . فاذا بعضهم يقول : بل نختار
الدخول في طاعة امام ضلالة . وبايعوا معاوية .

وهكذا انضم الى معاوية ثمر ممن كانوا مع قيس بن
سعد وبقي معه ثمر .

ودخل معاوية الكوفة ، وكان معه عمرو بن العاص ، وأراد
هذه الداهية عمرو أن يعين في اذلال الحسن ، فأشار على معاوية
أن يخطب الناس بعد أن خطبهم معاوية ، فقام الحسن يقول :
أيها الناس ان الله قد هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا ، وان
لهذا الأمر ملة والدنيا دول . وان الله عز وجل قال لنبيه : (وان
أدرى لعله فتنة لكم ومتاع الى حين) .

وجاءت كلمة الحسن لا كما أراد عمرو ، أحفظت معاوية

وفوتت على عمرو غرضه . من أجل ذلك حقد معاوية على عمرو
وقال له : هذا من رأيك .

ولقد علمت أن قيس بن سعد بقى معه تفر على رأيه ،
وكان قيس شديد الكراهية لامارة معاوية ، فأخذ يدعو لحربه ،
فاجتمع اليه جمع كثير وبايعوه على قتال معاوية .

وكما فعل معاوية بالحسن فعل بقيس ، فأرسل اليه سجلا
وختم على أسفله يقول له : اكتب في هذا ما شئت ، فهو لك .
ولكن عمرو بن العاص لم يرض هذه من معاوية ، وان كان
قد رضىها من قبل حين فعلها مع الحسن ، ورأى أن قيس بن
سعد دون أن يفعل ذلك به معاوية . فالتفت عمرو الى معاوية
يقول له : لا تعطه هذا وقاتله .

ولكن معاوية كان يجب أن ينال أموره بالدعاء ، وأن
ينالها بالملاينة ويجب أن يحفظ عليه جيشه ، ثم هو يخشى
الحرب فالجرب ليست مأمونة المغبة ، وقد تثير عليه حربا عامة
بعد أن تكون حربا خاصة بينه وبين قيس ، فهو لذلك التفت
الى عمرو يقول : على رسلك ، فانا لا نخلص الى قتلهم حتى
يقتلوا أعداءهم من أهل الشام . فما خير العيش بعد ذلك ،
وانى والله لا أقاتله أبدا حتى لا أجد من قتاله يدا .

وكان معاوية مع قيس غيره مع الحسن ، فلقد أعطى معاوية

قيسا ما سأل ، وكان قيس لم يشترط الا الأمان له ولشييعته
على ما أصابوا من الدماء والأموال ، ولم يسأل معاوية مالا .
ودخل قيس ومن معه في طاعة معاوية ، وكانوا يعمدون
من دهاة الناس .

— ٢٩ —

واستفتح معاوية خلافته بما يستفتحها به كل أمير في مثل
عزمه ودهائه ، وفي مثل موقفه من الناس حوله ، ومنهم من
لا يزالون على الكراهية له .

كما استفتحها بنفس تحس لذع الألم ، فلقد كان معاوية
يرى أنه ما نال ما نال الا بشر كثير ، وكان لذلك نادما ، فان
المؤرخين يذكرون أنه لما استقر الأمر لمعاوية دخل عليه سعد بن
أبي وقاص فقال : السلام عليك أيها الملك . فضحك معاوية
وقال : ما كان عليك يا أبا اسحق أن قلت يا أمير المؤمنين ، والله
ما أحب أنى وليتها بما وليتها به .

فما من شك أن في هذا احساسا من معاوية بالضيق لما كان
قبل أن يلي هذا الأمر ، وما ناله الا بعد ما مر بك من كيد
ومكايذة ، وحيلة واحتيال ، وكل ذلك تستشعر له النفس
الأيية الضيق والبرم .

والخوارج الذين أثاروها فتنة على علي وحربا ، أثاروها
كذلك فتنة على معاوية وحربا ، وقالوا حين ولي معاوية وتنازل

له الحسن : قد جاء الآن مالا شك فيه ، فسيروا الى معاوية فجاهدوه . واشتبك معاوية مع الخوارج في حرب وحرب ، قتل فيها الخوارج رجالا من رجال معاوية ، وقتل فيها رجال معاوية رجالا من الخوارج .

والولاية الذين جرهم الطمع في الولاية الى أن يخرجوا على عليّ ، كان منهم من جرهم الطمع أيضا أيام معاوية الأولى الى أن يخرجوا عليه ، فحين صالح الحسن معاوية ، وثب عمران بن أبان على البصرة فأخذها وغلب عليها ، فبعث اليه معاوية قائدا من قواده هو بسر بن أبي أرطاة ، وأمره بقتل بني زياد بن أبيه ، وكان زياد على فارس قد أرسل اليها علي بن أبي طالب . وحين قدم بسر البصر علا منبرها وأخذ يشتم عليّا .

وكنا نحب للناس حين يملكون أن يعفوا ، ولكن هذا الذي بدا منهم غير عفيف يدلّك على احساس بأن القلوب كانت لاتزال تمسك شيئا من الميل الى عليّ ، وهم من أجل ذلك كانوا يحاربون الناس حريين ، حربا بالسيف وحربا باللسان ، يخيفونهم بالأولى فيحملونهم على الطاعة قسرا ، ويزعزعون عقيدتهم بالثأية فيشوشون عليهم أفكارهم ، ويبلبلون عليهم خواطرهم .

ولكن هذه الحرب وتلك لم تكن لتغنى عن الأمويين شيئا أول الأمر ، ولقد كان الناس أصحاب رأي ، وكانوا أشد حفاظا لهذا الرأي ، أن غلبوا عليه بالحرب حقدوا ، وإن غلبوا عليه بالكلام هاجوا .

من أجل ذلك رأينا رجلا من أصحاب علي ومن المواليين له ،
يقوم فيقول لبسر بن أرطاة : اللهم انا لا نعلمك الا كاذبا .
فيأمر به بسر فيثخنق .

ويرسل معاوية الى زياد : ان في يدك مالا من مال الله ،
فأد ما عندك منه . فيكتب اليه زياد : انه لم يبق عندي شيء ،
فلقد صرفت ما كان عندي في وجهه ، واستودعت بعضه لتازلة
ان نزلت ، وحملت ما فضل الى أمير المؤمنين رحمه الله - يعني
علي بن أبي طالب .

فيكتب اليه معاوية : أن أقبل الى تنظر فيما وليت ، فان
استقام بيننا أمر فهو ذا ، والا رجعت الى مأمرك . فامتنع
زياد من أن يستجيب لمعاوية ، وكان بسر على علم بطلب معاوية
وامتناع زياد فأخذ أولاد زياد الأكابر ، وكتب الى زياد : لتقدم
علي أمير المؤمنين أو لأقتلن بنيك ، فكتب اليه زياد : لست
بارحا مكاني حتى يحكم الله بيني وبين صاحبك ، وان قتلت
ولدي فالمصير الى الله ومن ورائنا الحساب ، وسيعلم الذين
ظلموا أي منقلب ينقلبون ، ولكن معاوية يدخل في الأمر ويمنع
بسرا من قتل أولاد زياد .

والخلاف بين معاوية وبين زياد قديم ، فلقد كان معاوية
كتب الى زياد حين قتل علي - يتهدده ، فقام زياد خطيبا فقال :
العجب من ابن آكلة الأكباد وكنف النفاق ورئيس الأحزاب ،
يتهددني وبينه ابنا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم -
يعني ابن عباس والحسن بن علي - في سبعين ألفا واضع

سيوفهم على عواتقهم . أما والله فإن خلصت اليه ليجدني أحمر
ضرابا بالسيف .

وحاول معاوية أن يستولى على مال زياد وكان قد استودعه
عند عبد الرحمن بن أبي بكر ، وبلغ معاوية ذلك فبعث المغيرة
ابن شعبة لينظر في أموال زياد ، وكتب المغيرة الى معاوية يقول :
انى لم أجد في يد عبد الرحمن مالا يحل لى أخذه ، فكتب اليه
معاوية يقول : عذّب عبد الرحمن . غير أن المغيرة رفق
بعبد الرحمن وكتب الى معاوية يقول : انى عذّبتّه ، فلم أصب
عنده شيئا .

ثم عاد المغيرة الى معاوية وأخذ يخوفه أمر زياد ، واستأذنه
في أن يأتيه ، فأذن له معاوية ، وأتى المغيرة زيادا فقال له : ان
معاوية استخفه الوجل حتى بعثنى اليك ، ولم يكن أحد يمد
يده الى هذا الأمر غير الحسن وقد بايعه فخذ لنفسك قبل
التوطين فيستغنى معاوية عنك ، فقال زياد لابن المغيرة : أشر
علىّ ، وارم الغرض الأقصى ، ودع عنك الفضول ، فان
المستشار مؤتمن .

فقال المغيرة لزياد : أرى أن تصل حبلك بحبله وتشخص
اليه ويقضى الله .

وكتب معاوية الى زياد بأمانته بعد أن عاد المغيرة اليه ،
فخرج زياد من فارس يقصد معاوية . وحين قدم زياد على معاوية
سأله عن أموال فارس ، فأخبره زياد بما حمل منها الى علىّ وبما
أثقف منها في الوجوه التي تحتاج الى التنقة وما بقي عنده ،

فصدقه معاوية فيما أثنى وفيما بقي عنده ، ثم قبض ما بقي عنده .

ورأى معاوية أن يستميل زيادا ، ويستصفي مودته باستلحاقه ، وأحضر معاوية الشهود .

واستلحاق زياد قديم ، ولقد خطب زياد يوما وعمر بن الخطاب حاضر ، والمهاجرون والأنصار ، فقال عمرو بن العاص : لله هذا الغلام لو كان أبوه من قریش لساق العرب لعصاه ، وقال أبو سفيان - وكان حاضرا - والله انى لأعرف أباه ومن وضعه فى رحم أمه - وهو يعنى نفسه - وبهذا شهدت الشهود بين يدى معاوية وتم له استلحاقه ، ثم كان ما كان بعد ذلك من توليه البصرة وخطبته فى أهل البصرة ، الخطبة البتراء التى لم يحمد الله فيها والتى هدد فيها وأوعد حتى لقد قيل عنه أنه أول من شد أمر السلطان وأكد الملك لمعاوية وجرد سيفه وأخذ بالظنة وعاقب على الشبهة وخافه الناس خوفا شديدا حتى أمن بعضهم بعضا وحتى كان الشئ يسقط من يد صاحبه فلا يعرض له أحد حتى يأتى صاحبه فيأخذه .

وفى سنة خمسين من الهجرة ، وبعد وفاة المغيرة بن شعبه جمع معاوية لزياد الكوفة الى البصرة ، فكان زياد أول من جمع له ، وكان زياد يقيم بالكوفة ستة أشهر وبالبصرة ستة أشهر . ويقال انه حين ذهب الى الكوفة ، أراد أن يخطب الناس فحصبه أحدهم وهو على المنبر فجلس حتى أمسكوا ، ثم دعا قوما من خاصته فأمرهم برفأخذوا أبواب المسجد ، ثم قال :

ليأخذ كل رجل منكم جليسه ، ولا يقولن : لا أدرى من جليسى ، ثم امر بكرسى فوضع له على باب المسجد ، فدعاهم أربعة أربعة يحلفون : ليس منا من حصبك ، فمن حلف خلاه ، ومن لم يحلف حبسه ، حتى صار الى ثلاثين ، وقيل الى ثمانين ، فقطع ايديهم على المكان .

ولقد كرهه زياد نفسه الى الناس بقسوته تلك ، التي لم تكن تعرف أيام عليّ ثم عثرت أيام معاوية ، وكأنه كان يريه أن يرضى معاوية وإن أغضب الناس .

وكان ارضاء الناس أرفع له من ارضاء معاوية ، لذا كافى غضب الناس اشد عليه من غضب معاوية حين غضب ، فلقد قيل انه كتب الى معاوية يقول : انى قد ضبطت العراق بشمالى ويمينى فارغة فاشغلها بالحجاز ، فكتب له معاوية عهده الى الحجاز .

فبلغ أهل الحجاز ذلك ، وكانوا يتوقعون ما سينالهم على يد زياد ، فأتى نفر منهم عبد الله بن عمر بن الخطاب ، فذكروا له ذلك ، فقال لهم ابن عمر : ادعوا الله عليه ، ثم استقبل ابن عمر القبلة فدعا ودعا الناس معه أن يكتفيهم الله شر زياد ، فخرجت طاعة على اصبع يمينه فمات منها ، وحين بلغ موته ابن عمر قال : ذهب ابن سمية ، لا الآخرة أدركت ولا الدنيا بقيت عليك .

وهكذا كان غضب الناس ، وكان غضبهم من غضب الله .

ومرت سنو معاوية عاما بعد عام ، لا يمر عام دون حدث من تلك الأحداث التي لا تخلو أعوام الدنيا منها ، تكون للملوك على صورة ، وتكون للناس على صورة أخرى ، فما هو للملوك منها لا يخرج عن غزو وفتح ، وعن عمارة وانشاء ، وعن تنكر لمن تحت أيديهم ورضى عنهم ، وبهذا كله مضت أعوام معاوية الباقية .

ففى سنة خمسين ، أمر معاوية بمنبر النبى صلى الله عليه وسلم أن يحمل من المدينة الى الشام ، وقال : لا يترك هو وعصا النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، وهم قتلة عثمان . وطلب العصا ، وكانت عند سعد الفزر ، وما أن حرك معاوية المنبر حتى كسفت الشمس فيما يقولون ورئيت النجوم بادية ، فأعظم الناس ذلك ، فترك معاوية ما هم به .

وفىها ، أى فى هذه السنة ، عزل معاوية ابن حديج عن مصر ، وولاهما سلمة بن مخلد مع افريقية .

وفى سنة احدى وخمسين قتل معاوية حجر بن عدى وأصحابه . ويذكر الرواة أن الذى حمل معاوية على قتل حجر وصحبه ، أنه قد استعمل المغيرة بن شعبة على الكوفة سنة احدى وأربعين ، فلما أمره عليها دعاه وقال له : قد أردت ايضاءك بأشياء كثيرة ، لكنى تاركها ، ولست تاركاً ايضاءك

بخصلة واحدة : لا تترك شتم على وذمه والترحم على عثمان
والاستغفار له ، والعيب لأصحاب على والاقصاء لهم ، والاطراء
بشيعة عثمان والادناء لهم ، فقال له المغيرة : قد جربت وجربت ،
وعملت قبلك لغيرك ، فلم يذمنى ، وستبلو فتحمد أو تذم ،
فقال له معاوية : بل نحمد ان شاء الله .

وأقام المغيرة عاملا على الكوفة ، وهو أحسن شيء سيرة ،
غير أنه لا يدع شتم على والوقوع فيه والدعاء لعثمان
والاستغفار له ، وكان حجر بن عدي اذا سمع ذلك قال :
اياكم ذم الله ولعن ، ثم يقول : أنا أشهد أن من تذمون أحق
بالفضل ، ومن تزكون اولى بالذم .

فيقول له المغيرة : يا حنجر ، اتق هذا السلطان وغضبه
وسطوته ، فان غضب السلطان يهلك أمثالك . لا يفعل المغيرة
أكثر من ذلك ، ثم يكف عنه ويصفح . حتى اذا ما كان المغيرة
في آخر أيام امارته ، قال في على وعثمان ما كان يقول : فقام
حجر ، فصاح صيحة بالمغيرة سمعها كل من كان بالمسجد ، ومن
كان خارجا منه ، وقال له : مر لنا أيها الانسان بأرزاقتنا فقد
حبستها عنا وليس ذلك لك . وقد أصبحت متولعا بدم أمير
المؤمنين .

وهب أكثر من ثلثي الناس يقولون للمغيرة : صدق
حنجر وبر ، مر لنا بأرزاقتنا ، فان ما أنت عليه لا يتجدى علينا
نفعاً .

وأكثر الناس من هذا القول وأمثاله ، فنزل المغيرة ، واستأذن

عليه القوم ودخلوا وقالوا : علام تترك هذا الرجل يجترىء عليك في سلطانك ويقول لك هذه القالة فيثوهن سلطانك ويسخط عليك أمير المؤمنين معاوية ، فيقول لهم المغيرة : انى قد قتلته ، سيأتى من بعدى أمير يحسبه حجر مثلى ، فيصنع به ما ترونه يصنع بى ، فيأخذه ويقتله ، انى قد قرب أجلى ، ولا أحب أن أقتل هذا ، فيسعد دونى وأشقى ، ويعز فى الدنيا معاوية ويشقى فى الآخرة المغيرة .

وتوفى المغيرة ، وولى زياد كما علمت ، فقام فى الناس فخطبهم عند قدومهم ، ثم ترحم على عثمان ، وأثنى على أصحابه ، ولعن قاتليه .

وهكذا دلنا زياد بهذا على أنه يحطب فى كل جبل ، ويشايح كل من يوليه ، ولا نحب أن نزيدك مزيدا فى تاريخ زياد ، فليس هو غرضنا من هذا التأليف ، ونرجع بك الى ما كان من حجر مع زياد حين سمع منه ما سمع .

فالرواة يروون أن حجرا قام ففعل كما كان يفعل بالمغيرة . ورجع زياد الى البصرة واستخلف على الكوفة عمرو بن حريث ، فبلغه أن حجرا تجتمع اليه شيعة على ويظهرون لعن معاوية والبراءة منه ، فشخص زياد الى الكوفة حتى دخلها ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ، وحجر جالس فى المسجد ، ثم مضى فى خطبته يهدد ويوعد .

ثم أرسل زياد الى حجر يدعو اليه ، وامتنع عليه حجر ، ثم كانت بينهما مشادة انضم الى حجر أهله وأصحابه يحمونه

من زياد ، ثم تمكن زياد من حجر وأصحابه وأرسلهم الى الشام ،
وجرى نفر من المسلمين الى معاوية يريدون أن يمنعوا معاوية من
قتل حجر وأصحابه ، ولكن معاوية أمضى فيهم أمره وقتلهم الا
من أقر على نفسه منهم بالبراءة من على .

ولقد ندم معاوية على قتله حجرا الرجل الصالح ، فيذكرون
أن عائشة لقيت معاوية فقالت له : أين كان حلمك عن حجر ؟
فقال : لم يحضرني رشيد . ويقولون انه لما حضرت معاوية
الوفاة جعل يقول : يَوْمِي مِنْكَ يَا حَجْرَ طَوِيلٌ ، ولكن الناس
على الاساءة يحيون فاذا ماتوا تنبّهوا .

ولقد هال قتل حجر الكثير من الناس ، فيقال أن الربيع بن
زياد الحارثي ، عامل خراسان من قبل زياد ، سخط حين قتل
حجر ، وبلغ من سخطه أنه قال : لا تزال العرب تقتل صبيا
بعده ، ولو نفرت عند قتله لم يقتل رجل منهم صبيا ، ولكنها
أقرت فذلكت .

ويحكون أن حزن الربيع قد فاض به فأسقمه حتى أنه خرج
يوم الجمعة فقال : أيها الناس اني قد مللت الحياة واني داع
بدعوة فأمنوا ، ثم رفع يديه بعد الصلاة فقال : اللهم ان كان لي
عندك خير فاقبضني اليك عاجلا . وأمن الناس . ثم خرج فما
توارت ثيابه حتى سقط فحمل الى بيته .

وهذه تمثل ضيق المسلمين بعسف زياد عامل معاوية ، وعسف
معاوية أمير المؤمنين ، وما وجد الناس بين العامل والأمير من
ينصفهم في الأولى أو يجيرهم في الثانية فضاخوا بأنفسهم ، ولم

ملكوا أن يفعلوا شيئاً ، ولكنهم ملكوا أن يسألوا الله الامة
أمناً ولهم خروجاً من تلك الحياة .

- ٣١ -

وفي سنة ست وخمسين ، أى قبل أن يترك معاوية الحياة
بأعوام أربعة ، أراد أن يبيع لابنه يزيد وقد علّمت الأحداث
السابقة معاوية كيف يحتاط الملك لأهله ، ان أراد أن يسلم
لهم الأمر ، أو ان أراد أن يسلم إليهم الملك لا شئ عليه .

فلقد عرف معاوية ما كان من أمر البيعة لعثمان ، وما كان
حولها من خلاف ، لأن عمر رضى الله عنه لم يوص قبل أن يقبضه
الله الى جواره بالخليفة من بعده ، وانما ترك الأمر شورى
للمسلمين كما مر بك .

ومعاوية كان يعلم أن العهد لابنه لن يعفى الناس من أن
يغيروا رأيهم بعد موته ، ولهذا أراد معاوية أن يضمن لابنه شيئاً
من الأمن ، ونظنه أراد أن يكشف له الناس عن قلوبهم نحو
يزيد فى حياته هو ، أعنى معاوية ، فيعرف معاوية المخالفين ،
ويعرف رأيهم ، وهو حين يعرف هذا وذاك ، قد يجهد لما يريد
بالخلاص من بعض ، وبإغراء بعض ، فيكون قد فعل شيئاً .

على هذا عزم معاوية ، ولهذا دبر ، ونحن بهذا نخالف
الكثيرة من المؤرخين الذين يقولون أن معاوية لم يفكر فى البيعة
بولاية العهد ليزيد الا عن رأى المغيرة بن شعبة ، وسواء صح

ما تقول ، أو صح ما تقوله الكثرة من المؤرخين ، فإن معاوية على كل حال قد رضى هذه المبايعة بولاية العهد ليزيد ، يستوى في ذلك أن يكون رضاه استجابة لرأيه ، أو استجابة لرأى المغيرة .

والذين يقولون أن المغيرة هو الذى أشار على معاوية بذلك يقولون : وكان ابتداء ذلك وأوله من المغيرة بن شعبة ، فإن معاوية أراد أن يعزله عن الكوفة ويستعمل عوضه سعيد بن العاص ، فبلغ المغيرة ذلك ، فقال : الرأى أن أشخص الى معاوية ، فأستعفيه لتظهر للناس كراحتى للولاية ، وسار المغيرة الى معاوية وقال لأصحابه حين وصل اليهم ، ان لم أكسبهم الآن ولاية وامارة لا أفعل ذلك أبدا ، ومضى حتى دخل على يزيد فقال له : انه قد ذهب أعيان أصحاب النبی صلى الله عليه وسلم ، وآله وكبراء قریش وذو أسنانهم وانما بقى أبناءهم ، وأنت من أفضلهم وأحسنهم رأيا ، وأعلمهم بالسنة والسياسة ، ولا أدرى ما يمنع أمير المؤمنين أن يعقد لك البيعة . فقال يزيد للمغيرة : أو ترى ذلك يتم ؟ قال المغيرة : نعم .

فدخل يزيد على أبيه معاوية ، وأخبره بما قال المغيرة . فما كان من معاوية الا أن دعا المغيرة وقال له : ما يقول يزيد ؟ فقال المغيرة : يا أمير المؤمنين ، قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ، وفي يزيد منك خلف فاعقد له ، فإن حدث بك حادث كان كهذا للناس ، وخلفا منك ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة ، فقال له معاوية : ومن لى بهذا ؟ فقال

المغيرة : أكفيك أهل الكوفة ويكفيك زياد أهل البصرة . وليس بعد هذين المصرين أحد يخالفه . فقال له معاوية : فارجع الى عملك ، وتحدث مع من تثق اليه في ذلك ، وترى وترى ، فودعه المغيرة وخرج عنه الى الكوفة .

ولم نر المغيرة يستعفى معاوية بل نراه يرضى أن يعود الى الكوفة واليا كما كان ، وحين خرج الى أصحابه عرفوا تديره ، وعرفوا أنه قد ضمن الولاية عمرا طويلا ، وعرفوا أنه لم يمكن لمعاوية فحسب بالذي فعل ، وانما مكن لهذا البيت الأموي ، فقالوا له : مه . فقال لهم : لقد وضعت رجل معاوية في غرز بعيد الغاية على أمة محمد وفتقت عليهم فتقا لا يرتق أبدا .

ولا ندري كيف سمحت نفس المغيرة له أن يفعل ذلك مع ثقته أنه قد فتق على أمة محمد فتقا لا يرتق ، ولكنها سياسة يرمى بها بعض الناس الى أن ينالوا لأنفسهم من ورائها غنما أو كسبا لا يعنيه مغبتها على الناس .

وسار المغيرة حتى قدم الكوفة ، وحدث الناس الذين يثق بهم ويعلم أنهم من شيعة بنى أمية ، فأجابوه فأوفد منهم المغيرة عشرين على معاوية .

وقدم هؤلاء العشرين على معاوية ، فزينوا له بيعة يزيد ودعوه الى عقدها .

فقال لهم معاوية : لا تعجلوا باظهار هذا وكونوا على رأيكم . وانما فعل ذلك معاوية ليحتاط لنفسه وليحتاط لأمره ، فهو لا يريد أن يثير الناس عليه ، وهو يعلم أن ليست قلوب الناس

معه كلها ، وهو لا يحب أن يخرج على الناس بأمر فيرده الناس عليه .

وكان المغيرة قد اشترى هؤلاء الناس بدراهم ، وكان ذلك أسلوب العصر أو أسلوب معاوية على الأصح ، ومعاوية يعرفه ويوعز به ويغري عليه ، فهو لهذا قال لموسى بن المغيرة . وكان على رأس هؤلاء العشرة : بكم اشترى أبوك من هؤلاء دينهم ؟ فقال موسى : بثلاثين ألفا . فقال معاوية : لقد هان عليهم دينهم . غير أن معاوية زاد إيمانه بالبيعة ليزيد ، وفتح له المغيرة السبيل ، وعرفه بالذي كان ، وأن الذم تباع ، وأن اليهود تشتري . ومعاوية يملك من المال الكثير ، مما يقوى به على شراء الذم واليهود . فعزم معاوية على البيعة ليزيد ، وأرسل إلى زياد يستشير .

وكان زياد في نفسه شيء عن يزيد ، لا ندري أكان هذا الشيء هو الذي يحول بينه وبين أن يعين معاوية كما أعانه المغيرة ، أو لأنه كان يطمع في ذلك لنفسه ، فهو بعد الاستلحاق أخ للأمير ، ثم هو يكبر يزيد سنا ، وهو على ذلك قائد شجاع ، ووال ضابط لما تحت يديه .

فأرسل زياد إلى عبيد بن كعب النميري وقال له ، بعد أن أظهر له ثقته به : ان أمير المؤمنين كتب يستشيرني في كذا وكذا ، وأنه يتخوف تفرقة الناس ويرجو طاعتهم ، وانك لتعلم أن يزيد صاحب تهاون مع ما قد أولع به من الصيد ، فآلق أمير المؤمنين واذكر له فعلا يزيد ، وقل له : رويدك بالأمر ،

فأخري لك إذا أردت أن يتم لك ألا تعجل ، فإن دركا في تأخير
خير من فوت في عجلة .

وكان عبيد يعرف ما يريد زياد ، ولكنه رأى فيما أشار
به زياد غير الصواب ، فقال لزياد : أفلا غير هذا ؟ فقال زياد :
فما هو . فقال عبيد : لا تفسد على معاوية رأيه ، ولا تبغض
إليه ابنه ، ودعني ألق أنا يزيد ، فأخبره أن أمير المؤمنين كتب
إليك يستشيرك في البيعة له ، وأنتك تتخوف خلاف الناس عليه
لهناة ينقمونها منه ، وأنتك ترى له ترك ما ينقم منه ، لتستحكم
الحجة على الناس ، ويتم ما تريد .

هذا ما أشار به عبيد على زياد ، وهذا ما رآه عبيد حقا ،
من أجل ذلك وصل حديثه يقول لزياد : وتكون قد نصحت
أمير المؤمنين وسلمت مما تخاف من أمر الأمة .

فقال له زياد : لقد رميت الأمر بحجره ، أشخص على بركة
الله ، فإن أصبت فما لا ينكر ، وإن يكن خطأ فغير مستغش .
ووفد عبيد على يزيد ، فذكر ذلك له ، فكف عن كثير مما
كان يصنع .

وكان زياد قد كتب مع عبيد الى معاوية يشير بالتؤدة وألا
يسجل ، فقبل معاوية منه ذلك .

وموت زياد فيشتد عزم معاوية على البيعة ليزيد ، ومعاوية
أبى يعرف كيف يشتري الرجال ، فتراه قد أرسل الى عبد الله
ابن عمر مائة ألف درهم ، فقبلها عبد الله .

ولكن معاوية حين أرسل الدراهم الى عبد الله ، لم يرسلها مشروطة بل أرسلها دون قيد ودون شرط ، وكأنها معونة خالصة لوجه الله . فلما ذكر معاوية لابن عمر أمر البيعة ليزيد ، قال ابن عمر ، هذا أراد ، ان ديني عندي اذن لرخيص . وامتنع ابن عمر عن البيعة .

وترك معاوية أمر ابن عمر وأخذ يكتب الى مروان بن الحكم ، فقال : اني قد كبرت سني ، ورق عظمي ، وخشيت الاختلاف على الأمة ، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي ، وكرهت أن أقطع أمرا دون مشورة من عندك . فاعرض ذلك على الناس ، وأعلمني بالذي يردون عليك .

وهكذا كان يدبر معاوية ، يبذل المال حين يرى أن المال ينفعه في استجابة الناس له ، ثم يتدخل معه في الرأي من يخافهم على هذا الرأي حتى لا يطمعوا فيه . ويخالفوه عليه ، وحتى يتعرف ميل الناس وتنكشف له برائتهم فيعرف عدوه من صديقه ، ويحتاط لأمره ويحتاط لأمراته من بعده .

وما ان وصل كتاب معاوية الى مروان ، حتى قام في الناس وقال : ان أمير المؤمنين قد اختار لكم فلم يقصر ، وقد استخلف ابنه يزيد بعده .

فقام عبد الرحمن بن أبي بكر فقال : كذبت رواه يا مروان وكذب معاوية ، ما الخيار أردنا لأمة محمد وليكنكما تريدون أن تجعلوها هيرقلية ، كلما مات هيرقل قام هيرقل . فقام الحسين

ابن علي فأنكر ذلك ، وفعل مثله ابن عمرو وابن الزبير . فكتب مروان بذلك إلى معاوية .

وكان معاوية قد كتب إلى عماله بتقريظ يزيد ووصفه ، وأن يوفدوا إليه الوفود من الأنصار ، فكان فيمن أتاه محمد بن عمرو بن حزم من المدينة ، والأحنف بن قيس في وفد أهل البصرة ، فقال محمد بن عمرو لمعاوية : إن كل راع مسئول عن رعيته ، فانظر من تولى أمر أمة محمد . فانبهر معاوية لكنه أحب أن يحتال ، وأحب أن يسكت محمد بن عمرو فيما يظن فوصله وصرفه .

وما فعله محمد بن عمرو ، فعل غيره بالأحنف بن قيس ، فقد أمره أن يدخل على يزيد ، فدخل عليه ، فلما خرج من عنده قال له معاوية ، كيف رأيت ابن أخيك ؟ فقال الأحنف : رأيت شبابا ونشاطا وجلدا ومزاجا .

وهكذا كسب معاوية الأحنف وخسر إلى حين محمد بن عمرو .

ثم أن معاوية قال للضحاك بن قيس الفهري : إذا اجتمع الوفود عندي ، فاني متكلم فإذا سكت فكن أنت الذي تدعو إلى بيعة يزيد وتحثني عليها .

وجلس معاوية للناس فتكلم وأفاض بين وعظ وارشاد ، وتكلم بعده الضحاك يؤيد كلامه ، ويطلب منه البيعة ليزيد ، كما تكلم عمرو بن سعيد الأشدق بنحو من ذلك ، ثم قام يزيد ابن المقفع العذري فقال : هذا أمير المؤمنين — وأشار إلى

معاوية - فان هلك فهذا - وأشار الى يزيد - ومن أبى فهذا - وأشار الى سيفه .

وكانت كلمة ابن المقنع كلمة حاسمة معجبة ، لخصت ما في نفس معاوية ، فقال له : اجلس فأنت سيد الخطباء .

والتفت معاوية أول ما التفت الى الأحنف بن قيس ، وكان قد هياه للإجابة ، حين أمره بالدخول الى يزيد ، وحين سأله رأيته في يزيد ، وقد مر بك ذلك . فقال معاوية للأحنف : ماتقول يا أبا بحر ؟ فقال الأحنف : نخافكم ان صدقنا ونخاف الله ان كذبنا ، وأنت يا أمير المؤمنين أعلم بيزيد في ليله ونهاره وسره وعلايته ومدخله ومخرجه ، فان كنت تعلمه الله تعالى وللأمة رضى فلا تشاور فيه ، وان كنت تعلم فيه غير ذلك فلا تزودم الدنيا وأنت صائر الى الآخرة ، وانما علينا أن نقول : سمعنا وأطعنا .

وهكذا كان الأحنف لم يعط ولم يمتنع ، ولكنه كان الى الاعطاء أقرب ، ترك الأمر لمعاوية وحده ، يفعل فيه ما يرى ، وما على الأحنف الا أن يسمع ويطيع ، لا يريد ذلك لنفسه وحده ، وانما هو رأى أراد أن يحمل الناس عليه كافة .

وهكذا بدأ مجلس البيعة ، لا خلاف فيه على معاوية ، صفوا هادئا مستجيبا ، يؤيد الناس بعضهم بعضا ويؤيدون كلهم معاوية ، وكان معاوية يعطى المقارب ويجازى المباعد ويلطف بالمخالف ، حتى اجتمع له أكثر الناس ، وبايعوه .

وحين بايع معاوية ، أهل العراق وأهل الشام ليزيد ، خرج

معاوية الى الحجاز في ألف فارس ، وحين دنا من المدينة لقيه
الحسين بن علي ، فاشتد عليه ، فقال له معاوية : مهلا ، فاني
والله لست بأهل لهذه المقالة . فقال له الحسين : بلى ، ولشر
منها . ثم لقيه ابن الزبير فاشتد عليه هو الآخر ، وكما فعل
الحسين وفعل ابن الزبير ، فعل عبد الرحمن بن أبي بكر ، وفعل
عبد الله بن عمر .

وأقبل هؤلاء مع معاوية ، ولكنه كان لا يلتفت اليهم حتى
دخل المدينة ، فحضروا بابه فلم يؤذن لهم على منازلهم ، ولم
يروا منه ما يحبون ، فخرجوا الى مكة فأقاموا بها .

ولم يشن هذا معاوية ، فلقد عرفته صبرا صلدا لا يلين ،
فوقف يخطب الناس بالمدينة فذكر يزيد ومدحه ، وقال : من
أحق منه بالخلافة في فضله وعقله وموضعه ، وما أظن قوما
بمتهين حتى تصيبهم بوائق تجتث أصولهم ، وقد أذرت أن
أغنت النذر ، ثم أنشد متمثلا :

قد كنت حذرتك آل المصطلق
وقلت يا عمرو أطننى وانطلق
انك ان كلفتني مالا لم أطق
سأءك ما سرءك منى من خلق
دونك ما استسقيته فاحس وذق

لقد مدح معاوية ابنه فزاد ، وما نظن هذه تكون لأب في
ابنه في مثل هذا الأمر ، ولكن معاوية لم يرد ابنه فحسب ، وانما

أراد بنى أمية كلهم ، ولقد أحب أن يضمها لابنه ، فلا تخرج
من هذا البيت ، ولا تخرج من بنى أمية .

ثم اتنا نرى معاوية قد ترك الملاينة التي كان يصطنعها أولا
انى المخاشنة التي صرّح بها ثانيا ، ولقد كان يحس الأمر صعبا
حين بدأ به ، ثم هو حين بايع له الناس ، وحين أمن الناس ، لم
يخف من بقى من الناس مهما كان هؤلاء الباقون شرفا وعزا ،
فمعاوية لم يعد يأبه للرجال الكبار شرفا وعزة ، وإنما كان يأبه
بأن تكون معه الكثرة المقاتلة والقادة المغامرون من أى الطبقات
كانوا . من أجل ذلك ألذر معاوية هذا الانذار المخيف المنزع .

ولكن معاوية على ذلك كان يشتد ليخيف ، ثم يحتال لأن
تمضى شدته مبلغها دون أن تكلفه دما . من أجل ذلك قصد الى
عائشة ، وكانت عائشة قد بلغها أنه ذكر الحسين وأصحابه وهدد
بقتلهم ان لم يبايعوا . فتحدث الى عائشة وتحدثت اليه عائشة ،
فقلت له : فأرفق بهم فانهم يصيرون الى ما تحب ان شاء الله .

ومكث معاوية بالمدينة الى ما شاء الله ، ثم خرج الى مكة ،
وفى نيته أن يرفق بهؤلاء النفر استجابة لعائشة ، فكان أول من
لقيه الحسين فأكرمه وبره ، وكذلك فعل بأصحابه ، لا يمضى يوم
الا ولهم صلة ، ولما آن لمعاوية أن يرحل جمعهم معاوية وكانوا
ثم ينخدعوا لرفق معاوية بهم ، وقال بعضهم لبعض : لاتخذعوا
فما صنع بكم معاوية هذا الخبكم ، وما صنع الا لما يريد ،
فأعدوا له جوابه ، فاتفقوا على أن يكون المخاطب له ابن الزبير :
ومثل القوم بين يدي معاوية ، فقال لهم : قد علمت سيرتى

فيكم وصلتي لأرحامكم وحملى ما كان منكم ، ويزيد أخوكم
وابن عمكم ، واردة أن تقدّموه باسم الخلافة وتكونوا أنتم
تعزلون وتأمرون ، وتجبون المال وتقسمونه ، لا يعارضكم في
شيء من ذلك .

حيلة من حيل معاوية يثمنى ويمعن في التمنية ، ليخضع
القوم ، ولا يضيره بعد ذلك أن يخالف عما منى به ، أن وصل
إلى ما يريد ، فعل ذلك بالحسن ، وكاد أن يفعل ذلك مع قيس
ابن سعد ، فلا ضير عليه أن يفعله مع باقى النفر ، وهو يعلم أن
الذى يقوله لهم ويعدهم به أمر مستحيل ، والا كيف لنا أن
نتصور أن هؤلاء سيعزلون ويأمرون ويجبون المال ويقسمونه ،
رضى يزيد أو لم يرض . وإن كان معاوية يريد ذلك حقا فقيم
يسعى لجعل يزيد خليفة ، هل كان يريد لها خلافة اسمية ،
ليس له من الأمر فيها شيء ؟ اللهم انا لا تقوى على أن نظن
هذا بمعاوية ، ولكننا نظن أن معاوية أراد أن يخدع الناس
لا شيء غير ذلك .

من أجل ذلك سكت هؤلاء القوم ولم يجيبوا . وقال لهم
معاوية : ألا تجيبون ؟ كرر ذلك مرتين . فلم يجيبوا . فأقبل
معاوية على ابن الزبير ، فقال له : هات ، لعمرى انك خطيبهم .
وهنا قال ابن الزبير : نعم بخيرك بين ثلاث خصال . فقال معاوية :
اعرضهن ، فقال ابن الزبير : تصنع كما صنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، أو كما صنع أبو بكر ، أو كما صنع عمر .
فقال معاوية وهو يتجاهل : ما صنعوا ؟ قال ابن الزبير : قبض

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يستخلف أحدا ، فارتضى
الناس أبا بكر : فقال معاوية قولة داهية : ليس فيكم مثل أبي
بكر وأخاف الاختلاف . فقالوا له : صدقت ، فاصنع كما صنع
أبو بكر . فانه عهد الى رجل من قرش ليس من بنى أمية
فاستخلفه ، وان شئت فاصنع كما صنع عمر . جعل الأمر
شورى في ستة نفر ليس فيهم أحد من ولده ولا من بنى أبيه .
وعرف معاوية ما عند القوم ، وما نظنه كان يجهله . فقال
لابن الزبير : هل عندك غير هذا ؟ فقال ابن الزبير : لا . ثم
اتجه معاوية الى أصحاب ابن الزبير وقال لهم : فأنتم ؟ فقال
القوم : قولنا قوله .

وهنا يعود معاوية الى شدته ، تلك الشدة التي لا تسبقها
ملاينة ولا تلحقها ملاينة ، فقد قدر أن الأمر يجب أن يتقضى
كما أراد ، وأن هؤلاء المخالفين يجب أن يذعنوا لما أراد ، ويجب
أن يحملهم هو على ما يريد . فقال لهم : فاني قد أحبيت أن
أقدم اليكم انه قد أعذر من أنذر ، واني قائم بمقام . فأقسم
بالله لأن رد على أحدكم كلمة في مقامى هذا لا ترجع اليه كلمة
غيرها حتى يسبقها السيف الى رأسه ، فلا يشقن رجل الا على
نفسه ، وهكذا حزم معاوية أمره وصمم على أن يفعل ، ثم دعا
صاحب حرسه في حضرته فقال له : أقم على رأس كل رجل من
هؤلاء رجلين ، ومع كل واحد سيف ، فان ذهب رجل منهم يرد
على كلمة لتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفيهما .

وخرج معاوية وخرجوا معه ، فرقى المنبر ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : ان هؤلاء الرهط سادة المسلمين — وهو يشير الى ابن الزبير وأصحابه — وخيارهم لا يبتز أمر دونهم ، ولا يقضى الا عن مشورتهم ، وانهم رضوا وبايعوا ليزيد ، فبايعوا على اسم الله .

أرأيت الى سياسة معاوية في هذه ، أو ليست هي سياسته في غير هذه ، سياسة واحدة نشأ عليها معاوية فكسب بها ولم يشأ أن يتخلى عنها ، لا يضيره أن تضربه في دينه ما دامت تقيده في دنياه . وهكذا حمل معاوية القوم ما لم يقولوه وما ليس لهم برأى . يرجو بذلك أن يفرغ من البيعة ليزيد ، وأن يبايع له الناس غير متخلفين . ولقد كان الناس يتربصون ببيعة هؤلاء النفر ، وكان هؤلاء النفر مستعنين عن البيعة ، يريدون أن يفسدوا الأمر على معاوية ، فلم يجد معاوية بدا من أن يحملهم على البيعة قسرا بتلك الطريقة التي رآها ودبرها .

ولقد بايع الناس يزيد وتمت البيعة له ، بيعة جامعة ، وما أن تم ذلك لمعاوية ، حتى ركب راحله وانصرف الى المدينة .



وكانت هذه البيعة أهم شيء شغل معاوية في سنته تلك ، لم يزد عليها غير أن عزل ابن زياد عن خراسان ، وولاهها سعيد بن عثمان بن عفان .

ويحكى المؤرخون أن سبب عزل معاوية لأبي زياد عن خراسان أن سعيد بن عثمان كان قد سأله أن يستعمله على خراسان ، وحين قال له معاوية : أن بها عبيد الله بن زياد ، قال له سعيد : والله لقد اصطنعك أبي ، حتى بلغت باصطناعه المدى الذى لا تجارى إليه ولا تسامى ، فما شكرت بلاءه ، ولا جازيته بآلائه ، وقدمت هذا — يعنى يزيد ابنه — وبايعت له ، والله لأنا خير منه أبا وأما ونفسا .

ولقد ذكر سعيد بن عثمان معاوية بأشياء لا يستطيع معاوية أن ينكرها ، ولقد واجهه بالحق وكان معاوية يخاف أن يشيع حق سعيد فى الناس فيفسد عليه أمره ، ويعود الناس عن البيعة ليزيد ليفكروا فى سعيد . ولكن معاوية على ذلك كان لا يقرر عن يسر ، وكان ديدنه أن يبدو متفضلا لا مأمورا ، من أجل ذلك قال لسعيد : أما بلاء أبيك فقد يحق علينا الوفاء به ، وقد كان من شكرى ذلك أنى قد طلبت بدمه ، وأما فضل أبيك على أبيه — يعنى يزيد — فهو والله خير منى . وأما فضل أمك على أمه ، فلعمري امرأة من قرش خير من امرأة من كلب . وأما فضلك عليه . فوالله ما أحب أن الغوطة مثلت رجالا مثلك .

وكان يزيد حاضر ذلك ، فسأل أباه أن يتولى سعيد بن عثمان فولاه معاوية .

وفى سنة ثمان وخمسين عزل معاوية الضحاك بن قيس عن الكوفة ، واستعمل ابن أخته عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان الثقفى ، فطرده أهل الكوفة لسوء سيرته ، فلحق بخاله معاوية ،

فولاه معاوية مصر ، فاستقبله معاوية بن حديج على مرحلتين
من مصر ، فقال له : ارجع الى خالك ، فلعمري لتسيرن فينا
سيرتك في اخواتنا من أهل الكوفة . فرجع عبد الرحمن الى
معاوية .

وفي هذه السنة خرج قوم من الخوارج بالبصرة فحاربهم
معاوية وقتل منهم جماعة كثيرة .



ثم دخلت سنة تسع وخمسين ، وكان أكثر ما فعل فيها
معاوية أن استعمل عبد الرحمن بن زياد على خراسان ، وقد
بقى عبد الرحمن على خراسان الى أن قتل الحسين ، فقدم على
معاوية ومعه عشرون ألف ألف درهم ، فقال له معاوية : ان شئت
حاسبناك وأخذنا ما معك ورددناك الى عملك ، وان شئت
أعطيناك ما معك وعزلناك ، وتعطى عبد الله بن جعفر خمسمائة
ألف درهم ، فقال له عبد الرحمن : بل تعطيه ما معي وتعزلني .
ففعل معاوية .

وفي هذه السنة أيضا عزل معاوية عبيد الله بن زياد عن
البصرة ثم أعاده اليها .

ويذكر المؤرخون أن سبب ذلك هو أن ابن زياد وفد على
معاوية في وجوه أهل البصرة ، وفيهم الأحنف ، وكان سيء
المنزلة من عبيد الله ، فلما دخلوا رحب معاوية بالأحنف وأجلسه
معه على سرير ، فأحسن القوم الشاء على ابن زياد والأحنف ،

ساكت . فقال له معاوية : مالك يا أبا بحر لا تتكلم ؟ فقال : ان
تكلمت خالفت القوم . فقال معاوية : انهضوا فقد عزلته عنكم
واطلبوا واليا ترضونه . فلم يبق أحد الا أتى رجلا من بني
أمية أو من أهل الشام ، والأحنف لم يرح من منزله ، فلم
يأت أحدا . فلبثوا أياما ، ثم جمعهم معاوية وقال لهم : من
اخترتم ؟ فاختلعت كلمتهم والأحنف ساكت ، فقال له معاوية :
ما لك لا تتكلم ؟ فقال : ان وليت علينا أحدا من أهل بيتك لم
تعديل يعبده الله أحدا ، وان وليت من غيرهم فانظر في ذلك .
فرد معاوية عبيد الله ، وأوصاه بالأحنف . ويقولون : انه لما
هاجت الفتنة لم يجد عبيد الله أحدا يفى له غير الأحنف .



وتدخل سنة ستين لتنعى اليها معاوية ، وكان رحمه الله قد
مرض قبل وفاته . ويذكر له المؤرخون خطبة قالها قبل مرضه ،
وكأنه فيها قد أحس ذلك المرض وأحس تلك الوفاة ، فقال :
انى كزرع محتصد ، وقد طالت امرتى عليكم ، حتى مللتكم
ومللتمولى ، وتمنيت فراقكم وتمنيت فراقى ، ولن يأتيكم بعدى
الا من أنا خير منه ، كما أن من قبلى كان خيرا منى . وقد قيل :
من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، اللهم انى قد أحببت لقاءك
فأحب لقاءى وبارك لى فيه .

هذه كانت كلمة معاوية قبل أن يعرض مرضه الذى مات
فيه ، وما مضى غير قليل حتى اشتد به المرض ، وحين اشتد به

هذا المرض دعا اليه ابنه يزيد ، فقال له تلك الكلمة الخافية
!لواعظة الجامعة : يا بني انى قد كفيتك الشد والترحال ، ووطأت
لك الأمور ، وزللت لك الأعداء ، وأخضعت لك رقاب العرب ،
وجمعت لك ما لم يجمعه أحد ، فانظر أهل الحجاز فانهم أصلك ،
وأكرم من قدم عليك منهم ، وتعهد من غاب ، وانظر أهل العراق
فان سألوك أن تعزل عنهم كل يوم عاملا فافعل ، فان عزل
عامل أيسر من أن يثشر عليك مائة ألف سيف . وانظر أهل
الشام فليكونوا بطانتك وعييتك فان رابك من عدوك شيء
فاتصرب بهم ، فاذا أصبتهم فاردد أهل الشام الى بلادهم ، فانهم ان
أقاموا بغير بلادهم تغيرت أخلاقهم ، واني لست أخاف عليك
أن ينازعك في هذا الأمر غير نفر من قريش : الحسين بن على ،
وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير . فأما ابن عمر فانه رجل
قد وقذته العبادة ، فاذا لم يبق أحد غيره بايعك . وأما الحسين
ابن على ، فهو رجل خفيف ، ولن يتركه أهل العراق حتى
يخرجوه ، فان خرج وظفرت به فاصفح عنه . فان له رحما مائة
وحقا عظيما ، وقرابة من محمد صلى الله عليه وسلم . وأما الذى
يجثم لك جثوم الأسد ويراوغك مراوغة الثعلب فان أمكنته
فرصة وثب فذاك ابن الزبير ، فان هو فعلها بك فظفرت به ،
فقطعه اربا اربا . واحقن دماء قومك ما استطعت .

وهكذا نصح معاوية ابنه يزيد تلك النصيحة الخالدة ،
التي لخص فيها معاوية جهده في تثبيت الأمر لابنه ، والتي لخص

فيها معاوية نصيب ابنه في ذلك العبد الباقي ، في وصف دقيق
موجز ، ولكنه يحمل معاني كثيرة .



ومات معاوية بدمشق لهلال رجب ، وقيل للنصف منه ،
وقيل لثمان بقين منه ، بعد أن ملك تسع عشرة سنة وثلاثة
أشهر ، وكان عمره يوم أن مات خمسا وسبعين سنة في قول
بعضهم ، وقيل خمسا وثمانين ..

وهذا الرجل الذي لم تغلبه الأحداث ، أراد ألا يغلبه
الموت ، فحين اشتدت به علته قال لأهله : احشوا عيني اثمدا ،
وادهنوا رأسي ، ففعلوا ، ثم مهد فجلس ، وأذن للناس فسلموا
قياما ، ولم يجلس أحد . فلما خرجوا من عنده . خالوه
أصح الناس . فقال معاوية عند خروجهم :

وتجلى للشامتين أريهم
اني لزيب الدهر لا أتضعضع
إذا المنية أنشبت أغفارها
أفسيث كل تميمة لا تنفع

وهذا الرجل الذي كان حريصا على الدنيا قبل أن يحس
الموت زهدا في الدنيا حين تمثل له الموت ، فأوصى أن يترد
نصف ماله إلى بيت المال . واتفق اليه وهو في فراش الموت أن
قوما يفرحون بموته . فقال كلمة لا تجرى إلا على لسان
زاهد :

فهل من خالد أما هلكتنا
وهل بالموت يا للناس عار

ويقول بعض الرواة ان يزيد كان غائبا حين مات أبوه ،
ثم أقبل بعد أن دفن ، فأتى قبره وصلى عليه .
ألا رحم الله معاوية ، ورحم أصحاب معاوية ، فلقد
جاهدوا جلهم ، يعملون بما يرون يخطئون ويصيبون ، فحياة
البشر خطأ واصابة ، لا يبرأ من الخطأ الا المعصومون من رسل
وأنبيا .

- ٣٢ -

وكما نال معاوية ملكه بالدهاء وبالتدبير ، كان الحظ في
جانبه الى أمد كبير . سائر الحظ هذا التدبير ومكن الاثنان معا
لمعاوية أن ينشئ هذه الدولة الأموية التي كان هو أول خليفة
فيها ، بدأت خلافته على التحقيق بعد أن قتل على كرم الله
وجهه سنة أربعين ، وبقي خليفة الى أن مات سنة ستين ، ثم
وليها من بعده يزيد ابنه ، ومن بعد يزيد ابنه معاوية بن يزيد ،
وكان ضعيفا لم يعقب ، وما حكم غير أربعين يوما . وقيل ثلاثة
أشهر ، وبوفاته آلت الخلافة الى مروان بن الحكم بن أبي العاص
ابن أمية بن عبد شمس ، ثم لعبد الملك ابنه من بعده ، ثم للوليد
ابن عبد الملك ، ثم لسليمان بن عبد الملك ، ثم للامام العادل
عمر بن عبد العزيز ، وفي أيامه بدأت الدعوة للدولة العباسية ،

ثم امتدت خلافة يزيد بن عبد الملك وخلافة هشام بن عبد الملك ، حتى اذا كانت خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك استفصل أمر الدعاة ، ومات الوليد مقتولا وخلفه يزيد بن الوليد ، وفي أيامه اضطربت على بنى أمية الأحوال وظهرت شيعة بنى العباس ، وولى الأمر بعد يزيد إبراهيم بن الوليد ثم مروان بن محمد ، وكان آخر ملوك بنى أمية ، ظهر عليه العباسيون ففر عن ملكه الى بوسير من أعمال مصر ، فقتل فيها سنة ١٣٢ من الهجرة ، وبمقتله عاد الملك الى طالبيه من قبل والمغلويين عليه من قبل بنى العباس .

وكما أخذ الأمويون الملك من الهاشمين ، ارتد الهاشميون الملك من الأمويين ، وكما فعل الأمويون بالهاشمين من قتل وتشريد ، فعل الهاشميون بالأمويين من قتل وتشريد . وهكذا امتد الخلاف الجاهلي حقتين من الزمن ، كانت الحقبة الأولى تلك الأعوام التي كان فيها الملك للأمويين ، وكانت الحقبة الثانية صدر تلك الأعوام التي كان فيها الملك للعباسيين .



وكان هناك رجل مهد لوجود الدولة الأولى ، الدولة الأموية ، وعلى عاتقه وقع عبء ذلك كله ، ورجال مهدوا لوجود الدولة الثانية أعنى الدولة العباسية ، وعلى عواتقهم وقع العبء في ايجاد هذه الدولة منهم دعاة كآبى مسلم الخراساني ، ومنهم ولاة كآبى العباس السفاح .

وقد قدمنا لك حديث هذا الرجل الذي أنشأ تلك الدولة
الأموية ، سقنا لك سيرته ، وسقنا لك شيئاً عنه ، ذكرنا لك
ما كان له في الجاهلية ، وذكرنا لك ما كان له في الاسلام ،
تاريخاً يشمل مسيرة الرجل وأفعاله ، ولكننا لم نسق لك شيئاً
عما أثر عن الرجل من أقوال كثيرة تروى له لنكمل لك تلك
الجوانب التي كشفنا عنها . وقد يكون مرء بك خلال ذلك السرد
التاريخي لمعاوية شيء من تلك الأقوال ، ولكنها على كل حال
جزء من كل مما يروى لمعاوية ، وما ذكر لا يغني كثيراً عما بقي ،
فيعينا أن نورد هذا الفصل بمختار من أقواله ، ونحن نؤثر أن
يكون هذا المختار جامعاً لصفات معاوية شاملاً لأخلاقه مستوعباً
لأحواله :

سئل معاوية يوماً : بم أعنت على علي ؟ فقال : أعنت على
علي بكتماني سري ونشره أسرارهِ ، وبطاعة أهل الشام لي
ومعصية أصحابهِ له ، وبذلي مالي وامساكه إياه .

ودخل عليه ابنه يزيد يوماً مغضباً وهو يقول : يا أمير
المؤمنين ، اقتل عبد الرحمن بن حسان . فقال له معاوية : ولم
يا بني ؟ فقال : لأنه شيب بعمتي . فقال لمعاوية : وما قال ؟ قال
يزيد : قال :

طال ليلى وبت كالمحزون ومللت الثواء في جيرون
فقال له معاوية : وما علينا يا بني من طول ليله وحزنه أبعد
الله . فقال له يزيد : انه يقول :

ولذاك اغتربت بالشام حتى ظن أهلي مترجمات الظنون

فقال له معاوية : وما علينا من ظن أهله ؟ فقال له يزيد :
أنه يقول :

هي زهراء مثل لؤلؤة الغواص ميزت من جوهر مكنون
فقال له معاوية : صدق ، وهي بحمد الله كذلك . فقال له
يزيد : فانه يقول :

ثم خاصرتها الى القبة الخضراء نمشي في مرمر مسنون
فقال له معاوية : ولا كل هذا ، ثم ضحك وقال ليزيد : وما
قال أيضا ؟ فقال يزيد : قال :

قبة من مراجل ضربوها عند حد الشتاء في قيطون
عن يسارى اذا دخلت الباب وان كنت خارجا عن يميني
فقال له معاوية : يا بني لا يجب القتل في هذا . والعقوبة
دون القتل تضره فيزيده في قوله ، ولكننا نكفه بالتجاوز
والصلة . فوصله معاوية وصرفه .

وأغلظ رجل لمعاوية وأسرف فحلم عنه فقليل له : أتحملم عن
هذا ؟ فقال : انى لا أحول بين الناس وألستهم ما لم يحولوا
بيننا وبين ملكنا .

وروى عنه أنه قال : لا أضع لسانى حيث يكفينى مالى ،
ولا أضع سوطى حيث يكفينى لسانى ، ولا أضع سيفى حيث
يكفينى سوطى ، فاذا لم أجد من السيف بدا ركبته .

وقال قوم من قرش ما نظن معاوية أغضبته شىء قط .
فقال بعضهم : بلى ، اذا ذكر من أمه غضب . فقال مالك بن

أَسْمَاءُ الْمُنَى : وَاللَّهُ لَأَغْضِبَنَّهُ إِنْ جَعَلْتُمْ لِي جَعْلًا . فَجَعَلُوا لَهُ جَعْلًا
رَضِيَ بِهِ . فَأَتَى مَعَاوِيَةَ وَقَدْ حَضَرَ الْمَوْسِمَ فَقَالَ لَهُ فِي جَمَاعَةٍ :
يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا أَشْبَهَ عَيْنِيكَ بِعَيْنِي أَمَّاكَ ؟ فَقَالَ مَعَاوِيَةُ : تَأْنِكَ
عَيْنَانِ طَالِمَا أَعْجَبْتَا أَبَا سَفِيَّانَ ، انْظُرْ يَا بَنَ أَخِي إِلَى مَا أُعْطُوكَ
مَنْ الْجَعْلَ فَخُذْهُ وَلَا تَتَّخِذْنَا مَتَجَرًا ، ثُمَّ دَعَا مَعَاوِيَةَ مَوْلَاهُ
سَعِيدًا فَقَالَ لَهُ : أَعَدَدَ - لِأَسْمَاءِ الْمُنَى - وَهِيَ أُمُّ مَالِكٍ وَأَنَا قِيلَ
لَهَا الْمُنَى لِجَمَالِهَا - دِيَّةَ ابْنِهَا فَانِي قَدْ قَتَلْتَهُ . فَرَجَعَ مَالِكُ فَأَخَذَ
جَعْلَهُ ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ : لَكَ ضَعْفًا جَعْلُكَ إِنْ أَتَيْتَ عَمْرُو بْنَ الزَّيْرِ
فَقُلْتَ لَهُ كَمَا قُلْتَ لِمَعَاوِيَةَ . وَكَانَ عَمْرُو ذَا نَخْوَةٍ وَكَبِيرٍ ، فَأَتَاهُ
فَقَالَ لَهُ : مَا أَشْبَهَكَ بِأَمَّاكَ يَا عَمْرُو . فَأَمَرَ بِهِ فَضُرِبَ حَتَّى مَاتَ .
فَبَعَثَ مَعَاوِيَةُ بِدِيَّتِهِ إِلَى أُمِّهِ وَقَالَ :

أَلَا قُلْ لِأَسْمَاءِ الْمُنَى أُمُّ مَالِكٍ

فَانِي لَعَمْرُ اللَّهِ أَقْتَلْتُ مَالِكًا

وَقَالَتْ فَاخْتِ بِنْتَ قَرْظَةَ ، امْرَأَةً مَعَاوِيَةَ لَهُ يَوْمًا : يَا أَمِيرَ
الْمُؤْمِنِينَ لَمْ تَصَانِعِ النَّاسَ وَتَرَى أَنَّهُمْ مَنْصِفُونَ مِنْكَ ، فَلَوْ
أَخَذْتَهُمْ مِنْ عِلٍّ كَانُوا الْأَذْلِينَ وَكُنْتُ لَهُمْ قَاهِرًا . فَقَالَ مَعَاوِيَةُ
لَهَا : وَيْحَكَ ، إِنْ فِي الْعَرَبِ بَقِيَّةٌ بَعْدَ ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَجَعَلْتُ
عَالِيَهَا سَافِلَهَا . فَقَالَتْ فَاخْتِ : وَاللَّهِ مَا بَقِيَ أَحَدٌ إِلَّا وَأَنْتَ عَلَيْهِ
قَادِرٌ . فَقَالَ لَهَا مَعَاوِيَةُ : فَهَلْ لَكَ فِي أَنْ أُرِيكَ بَعْضَ ذَلِكَ مِنْهُمْ ؟
قَالَتْ : نَعَمْ . فَأَدْخَلَهَا بَيْتًا وَأَسْبَلَ عَلَيْهَا سِتْرَهُ ثُمَّ أَمَرَ حَاجِبَهُ
أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِ رَجُلًا مِنْ أَشْرَفِ مَنْ بِالْبَابِ ، فَأَدْخَلَ عَلَيْهِ رَجُلًا
مِنْ قَيْسٍ يُقَالُ لَهُ : الْحَارِثُ . فَقَالَ لَهُ مَعَاوِيَةُ : يَا حَثِيرُ . إِيه .

أنت الذي طعنت في الخلافة وتنقّصت أهلها ، والله لقد هممت
أن أجعلك نكالا . فقال : يا معاوية ، إنما دعوتني لهذا ، والله ان
ساعدي لشديد ، وان رمحي لمديد ، وان سيفي لحديد ، وان جوابي
لعتيد ، ولئن لم تأخذ ما أعطيت بشكر لتزعن عما تكره بصغر .
فقال معاوية : أخرجوه عني ، فأخرج ، فقالت فاختة : ما أجراً
هذا وأقوى قلبه . فقال معاوية : ما ذاك الا دلالة له بطاعة قومه
له ، ثم أمر الحاجب فأدخل عليه رجلا من ربيعة ، يقال له :
جارية . فقال له معاوية : يا جويرية : أنت الذي بلغني عنك
تجنيب للجند وقلة من الشكر ، فقال : وعلام تشكر ما تعطى
الا مداراة ، ولا تحلم الا مصانعة ، فاجهد جهدك ، فان ورائي
من ربيعة ركننا شديدا ، لم تصدأ أدرعهم مذ حلوها ، ولا كلت
سيوفهم مذ شحذوها ، فقال : أخرجوه ، ثم أمر معاوية حاجبه
فأدخل عليه رجلا من أهل اليمن ، يقال له : عبد الله ، فقال له :
يا عبيد السوء : ألحقتك بالأقوام ، وأطلقت لسانك بالكلام
ثم يبلغني عنك ما يبلغني من سوء الأرجاف ، لقد هممت أن
أخرجك وأنت عبرة لأهل الشام . فقال : أيا معاوية ، ألهذا
دعوتني ثم صغرت اسمي ، ولم تنسبني الى أبي ، وأنا سُميت
معاوية باسم كلية عادت الكلاب ، فاربع على ظلمك فذلك خير
لك . فقال معاوية لحاجبه : أخرج به . فقالت فاختة : صانع الناس
بجهدك وسيسهم برفقك وحلمك ، فأخزي الله من لأمك .
ومما يروى له من حلمه قوله : ما غضبي على ما لا أمملك
وأنا قادر عليه ، وما غضبي على ما لا أملك ويدي لا تناله .

ويحكون أن سعيد بن العاص مرض وهو بالشام فعاده معاوية ومعه شرحبيل بن السمط ومسلم بن عقبة المري ويزيد ابن شجرة الرهاوي . فلما وقع نظر سعيد بن العاص على معاوية وثب عن صدر مجلسه اعظاما له . فقال له معاوية : أقسمت عليك أبا عثمان ألا تتحرك فقد ضعفت بالعدة . فسقط سعيد . فتبادر معاوية نحوه حتى حنا عليه وأخذ بيده فأقعده على فراشه ، وقعد معه وجعل يسأله عن علة ومنامه وغذائه ، ويصف له ما ينبغي أن يتوقاه وأطال القعود معه . فلما خرج معاوية التفت الى شرحبيل بن السمط ويزيد بن شجرة فقال : هل رأيتما خلا في مال أبي عثمان ؟ فقالا : ما رأينا شيئا ننكره . فقال لمسلم ابن عقبة : ما تقول . قال : رأيته . قال : وما ذاك ؟ قال : رأيته على حشمه ومواليه ثيابا وسخة ورأيت صحن داره غير مكنوس ، ورأيت التجار يخاصمون قهرمانه . قال معاوية لمسلم ابن عقبة : صدقت . كل ذلك قد رأيته ثم وجه معاوية الى سعيد ابن العاص مع مسلم بثلاثمائة ألف .

يحكون أن رسولا سبق يشير سعيد بن العاص بما أرسل معاوية فغضب سعيد وقال للرسول : ان صاحبك ظن أنه أجسن فأساء وتناول فأخطأ . فأما وسخ ثياب الحشم فمن كثرة جركته اتسخ ثوبه ، وأما كسب الدار فليست بخلاقنا أخلاق فمن جعل داره مرآية وتزينه لبسه ومعروفه عطره ثم لا يبالي بمن مات هزلا من ذى لجة أو حرمة . وأما منازعة التجار قهرماني فمن كثرة حوائجه وييعه وشرائه لم يجد بدا من أن يكون ظالما أو مظلوما .

وأما المال الذي أمر به فقد قبلناه وأمرنا لصاحبك منه - يعني
مسلم بن عتيبة - بمائة ألف ، ولشرحيل بن السمط ، بمثلها
وليزيد بن شجرة بمثلها .

ووقف عبد الملك بن مروان على قبر معاوية ، فقبل له :
لمن القبر ؟ فقال : لرجل كان والله ما علمته ، يسكته الحلم ،
وينطقه العلم ، إذا أعطى أغنى ، وإذا حارب أفنى ، ثم عجل له
الدهر ما آخر لغيره ، أبالله ما يصنعه الزمان ، هذا قبر معاوية .

وأتى معاوية بشاب قد سرق ، فأمر بقطع يده ، فقال :

يدى يا أمير المؤمنين أعينها

بعفوك أن تلقى مكانا يشينها

ولا خير في الدنيا وكانت حبيبة

إذا ما شمال فارقتها يمينها

ودنت أمه وهي تبكى ، فقالت : يا أمير المؤمنين واحدى
أعف عنه ، عفا الله عنك . فقال : ويحك ، إن هذا حد من حدود
الله . فقالت : اجعل تركه يا أمير المؤمنين من ذنوبك التي تستغفر
الله منها . فخلّى سبيله وتصدق بمائة ألف درهم .

ويروون عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، أنه قال : كنت
عند النبي صلى الله عليه وسلم . فقال : يطلع عليكم من هذا
الفج رجل يموت على غير ملتي ، قال : فطلع معاوية ، فقال النبي
صلى الله عليه وسلم ، هو هذا .

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا معاوية فقال :
اللهم اهده هديه ، وعلمه الكتاب والحساب ، وقه العذاب .

وتروي عائشة تقول : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في
منزل أم حبيب في يومها ، فدخل معاوية الباب ، فأذن له فدخل
وعلى أذنه قلم . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ما هذا على
أذنك . قال : قلم أعددت له وللرسول . فقال النبي صلى الله
عليه وسلم : جزاك الله عن نبيك خيرا ، والله ما استكتبتك إلا
من وحي من السماء .

ويروي الحسن ، قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا
رأيت معاوية على منبر فاقتلوه . فتركوا أمره فلم يفلحوا ولم
ينجحوا .

ويروون أن عمرو بن العاص قال : أنا للبديهة ، ومعاوية
للأناة ، والمغيرة للمعضلات ، وزباد لصغار الأمور وكبارها .

وخطب معاوية مرة فقال : أيها الناس ، والله لثقل الجبال
الراسيات أيسر من اتباع أبي بكر وعمر في سيرتهما ، ولكني
سالك بكم طريقا تقصر عن تقديمي ولا يدركني فيها من
بعدي .

هذا شيء مما امتلأت به الضخف . أي صحف الكتب
التاريخية ، وهو كثير ، واستيعابه تعوزه صفحات أخرى كثيرة .
وبما في هذا العرض متسع لأكثر مما أوردنا فلنجتزئ به إذ
فيه ما يغني عن سيرة ذلك الرجل العظيم .

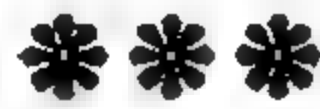
ولكن هذا الرجل العظيم الذى نال منه أصحابه وهم من الصحابة فقرفوه بما يشينه فى دينه ، ومضى الرواة فى اثرهم ينقلون عن الصحابة أيضا أحاديث بعضها جاء فى ذم هذا الرجل . وخلعه من دينه ، وموته على الكفر ، أو قريبا من الكفر . هذا الرجل الذى لقي هذا من أصحابه من الصحابة يقرفونه بشيء على ألسنتهم ويروون عن النبى صلى الله عليه وسلم شيئا آخر فى تجريحه ، قد لقي من انبرى للدفاع عنه يبرئه مما اتهم به ، ويدفع عنه ما يجرحه ويشينه . من هؤلاء الامام أحمد بن حنبل الهيثمى ، فلقد خص معاوية بالدفاع عنه بكتاب سماه : تطهير الجنان واللسان عن التفوه بثلب سيدنا معاوية بن أبى سفيان .

والكتاب لامام مؤلف كبير ، غير أنا نراه نسي وهو يدافع عن معاوية أن الدفاع اذا لزم جانب الاسراف شوه اسرافه حقه ، وجاء الدفاع وكأنه غير دفاع ، بل قد يضيف الى الاتهام اتهاما جديدا .

وكتاب ابن حجر هذا على ما فيه من احقاق لبعض الحوادث فيه اسراف كثير ، كاد هذا الاسراف يخرج به عن طابعه الحق ، وكاد هذا الاسراف ينسى القارىء هذا الحق القليل الذى فيه . ويذكر هذا الزيف الكثير الذى امتلأ به . فلا يخرج بشيء عن

معاوية يصلح دفاعا ، بل يخرج بالكثير مما يقفه ضد معاوية
لا له .

و ثم رجل آخر من الثقة المؤلفين هو : أبو بكر بن العربي ،
ألف كتابا سماه : « العواصم من القواصم في تحقيق مواقف
الصحابة » . عرض فيه جملا كثيرة مما يعدها الناس هناة على
الصحابة ، ومنهم معاوية ، فبرأ معاوية ، كما برأ غيره من أشياء
عرضها ودافع عنها دفاعا في قصد لا اسراف فيه ، ولا غلو ،
ولكنه كان حين يرى معاوية تبرئة خفيفة لايميل معه كل الميل ،
ولكنها تبرئة فيها حق وفيها انصاف .



وأحسبني بهذا قد عرضت معاوية عرضا جامعا من مولده
الى مماته ، لم أترك له شيئا ذا بال يدخل في تاريخه ، ويفيد منه
هذا التاريخ الا ذكرته وعقبت عليه ، لا أدعى أني جمعت له كل
شيء في هذا الكتاب . فهذا الكتاب صغير لا يتسع لهذا الجمع
الجامع . ثم هو صغير بالنسبة لرجل كمعاوية كبير . شغل حقبة
تاريخية من أجل الحقب ، ومن أغناها بالحوادث والأخبار ، فلقد
كانت حقبة وسطا بين جاهلية طويلة واسلام ممدود ، ثم كانت
حقبة تأثرت بالجاهلية وتأثرت في الاسلام ، كما مر بك حديث
ذلك .

ومعاوية على الرغم مما أخذ عليه ، كان الرجل الذي وصل

ما بين تلك الحقتين ، فنقل هذا الخلف الذي كان بين الأمويين والهاشميين وحماه وزكاه وأنشأ به دولة . الأمر الذي حرك نفوس الهاشميين فلم تسكن تلك النفوس حتى نالت هي الأخرى من الأمويين وأزاحت دولتهم وأقامت دولة عباسية .

هذا التاريخ كله أوجده معاوية بما فيه من خير وشر ، فهو ان لم يوجد الدولة الأموية ، فما كان وجود الدولة العباسية على هذه الصورة التي وجدت عليها ممكناً .

وحسبى هذا عن معاوية ، وحسبى هذا من رأى عن سيرة معاوية ، ولقد أردت أن أكشف عن الأحداث ، وأعلل ما يقع ، قد أصيب وقد أخطئ ، والمتناول للتاريخ يجب ألا يترك التاريخ دون رأى منه يعقب به ، لا يضيره أن يباعد الرأى أو يقارب ، ولكنه مطالب بهذا ان كتب . والا فليمسك قلمه .

والله أسأل لمن ذهب رحمة وغفرانا ، ولنا عوناً والهاما ، وللناس من بعدنا سداداً وقواماً ، والله المستجاب وهو ولينا .

«أعلام العرب»

مكتبة الثقافة الحية التي تساهم في اشتراكية الثقافة
بقروش زهيدة - تصدر شهرية عن إدارة الثقافة بوزارة
الثقافة والإرشاد القومي - للتعريف بنواحي المفكرين
من أعلام العرب . . .

وتطلب من :

- ١ - مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي
- ٢ - مكاتب شركة توزيع الاخبار بالقطر المصري
- ٣ - وكلاء الشركة القومية في جميع البلاد العربية
- ٤ - مكتبة المثنى ببغداد

أعلام العرب الكتاب المتأدم

سكندر و ليش

بمقام
الدكتور محمود أحمد الحفنى

بمصر فى ٧ يوليو ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقى "الفيحالة"
التمه ٥ قروش

مادى مصر للطباعة

المطهر

٧

سيدروس

بقلم
الدكتور محمود أحمد الحفنى

دار المعارف
مكتبة دار المعارف
قاهرة - مصر

أعلام العرب

سيد أحمد رشيد

حياته وآثار عبقرية

بمقدمة
الدكتور محمود أحمد الحفني

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٢ شارع كابل جدي (الجيزة)

تليفون ٥٨٩٢٠ — ٧٥١٤٧

تقدير كريم

ان خير ما نستهل به هذا الكتاب هو هذا التقدير العظيم والعطف البالغ الذي نعمت به ذكرى الفنان العبقري ((سيد درويش)) وسعدت به روحه المشرقة في سماء التاريخ . ذلك هو الخطاب الكريم - الذي نشره فيما يلي - والذي تفضل به رئيس الجمهورية ورائد العروبة الزعيم :

جمال عبد الناصر

اجابة على اقتراح تقدم به نجل الفنان مبدى تنازله للمشروعات الخيرية عن مبالغ جمعت لتخليد ذكرى والده .

واذا كان الفنان الخالد الأثر قد فاته جانب من التقدير في حياته ، وشغل الناس بما كانوا فيه من المحن بعد موته في العهود الماضية الا في عدد قليل من الذكريات ، فقد كانت الثورة ، وعلى رأسها الزعيم المشجع للفنون وحملة لوائها الذين قضوا حياتهم في خدمتها ، اوفى لتاريخ الفن واقدر على تكريم رجاله . ومن ثم نال ((سيد درويش)) من عطف الرئيس على أسرته وعلى ذكراه ما يعد قلادة لتاريخه ، وتقديراً لفنه وتخليداً لآثاره .

و زنجی = مکتب

و یو یو (کتاب) = ۱۰۹

و مکتب = ۱۱۰

و هزاره = ۱۱۱

و مکتب = ۱۱۲ (و مکتب = ۱۱۳)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رئيس مجلس الوزراء

السيد محمد البحر


تحية طيبة

وبعد

فأشكر لك اجزا الشكر أتجاهك الكريم الذي
يعبر عن وطنيتك الصادقة ؛ وإيمانك بمستقبل
أمك ؛ فقد نسيت أن يكون تخليد تـسـررات
والدك العظيم فريدا في نعمة ؛ كما كان والدك
فخرا للأجيال في فناء الراحم .
فباسم الوطن أحيى فبك روحك العطيمة

والسلام عليكم ورحمة الله

القاهرة في ٢٤ / ١٢ / ١٩٥٥ .


رئيس مجلس الوزراء



الفنان في زيه المعم ثم في الزي الجديد

مقدمة

فى طليعة ما أعتز به من أعمالى الفنية أن أقدم للتاريخ المعاصر
مُخصية رائد من رواد نهضتنا الحديثة ، هذه النهضة التى تشعبت
آثارها وتعددت فروعها ، فى الكفاح السياسى والنضال الوطنى
والابتكار العلمى والنشاط العمرانى والاصلاح الاجتماعى
والتقدم الاقتصادى . ولم يكن بد فى هذه النهضة الشاملة من
الرائد الذى يملأ فراغها فى الجانب الموسيقى ، تستكمل به قوتها
ومعالم تقدمها . وكان الفنان « سيد درويش » هو الذى كتب
له أن تستكمل به تلك النهضة الحديثة ما كانت تصبو اليه من
الدفع الموسيقى الذى يسجل خطواتها ويصور معانيها ويترجم
عن أهدافها ويساير آمالها وأمانيتها .

وكأما أعده القدر لذلك اعداداً ملحوظاً ، حين يستقبل
صباه فى مهد الحركة الوطنية التى بعثها مصطفى كامل ومحمد
فريد ومن تأثر بهما من المناضلين . وأصغت أذنه المرهفة الى
ما كان يردده الشعب آنذاك من مظالم المحتلين وجهاد الوطنيين .
فقد شب وترعرع فى أحضان هذا القلق الشعبى ، المتبرم بما كان
يكتنف بلاد العروبة والشرق من عدوان المستعمرين ومطامعهم
على اختلاف دولهم وأساليب طغيانهم .

ومن الطبيعي أن يكون لكل رائد في ميدان النضال سلاحه الموهوب وعبقريته التي حبت بها القدرة . وإذا كان القلم سلاح الكاتب ، والمدفع سلاح الجندي ، والمنبر ميدان الخطيب ، فقد كانت الموسيقى هي الأداة والسلاح والميدان الذي يجد فيه الرائد « سيد درويش » مكانه الى جانب الرواد في المواطن الأخرى من هذه النهضة الشاملة .

يقول « كوتقوشايوس » الفيلسوف الصيني الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد : « اذا أردت أن تتعرف في بلد نوع ادارته ومبلغ حظه من المدنية فاسمع موسيقاه » .

وتطبيقا لما تشف عنه هذه الحكمة نقول ان موسيقى « سيد درويش » كانت صورة صادقة لما يجيش في نفوس الملايين وقتئذ من توثب وطموح الى التخلص من القيود والأغلال التي كانت تكبل البلاد وتتخلف بها في كل ناحية من نواحيها عن اللحاق بركب الأمم وتقدمها . وكانت موسيقاه استرواحاً للأمل الذي يستشرف اليه الجميع وتخفق به حبات القلوب ، تطلعا الى مشرق نور الحرية في وطن لا يخيم عليه ظلام الاستعمار ولا ظلم الاحتكار .

لقد نطقت ألسانه بمرير الشكوى من استغلال الأجانب لموارد البلاد وثروتها ، فندد بشركات مياه القاهرة والترام ، وبجميع الأجانب المستغلين الذين كانوا مصدر حرمان لأبناء الوطن بقدر ما كانوا معينا فياضا لثراء أنفسهم وبلادهم . كما عزف بموسيقاه على وتر الغيرة الوطنية والاصلاح الاجتماعي

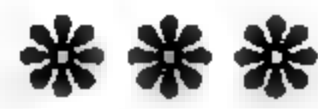
والاقتصادى والدفع العسكرى . وندد بأولاد الذوات
المتعطلين . وارتفع صوته بشكوى العمال والصناع وما تلقاه
طوائفهم على اختلاف أنواعها من عنت وقسوة . وضمن ذلك
كله ألحاناً كانت أصدق مرآة لما تجيش به النفوس وتنطوى عليه
أمانى الشعب وآماله .

نشأ الفنان فى بيئة شعبية ، ودرج واستكمل نموه فى بيئات
وطبقات شعبية انفعل بها واستوحاها فأوحت اليه بموسيقاه
العربية الصميمة التى لا تعرف لكنة ولا تميل انحرافاً .

ولم يعرف أضواء القصور ولا الزلفى الى الملوك والأمراء
وأصحاب النفوذ . ولم يخضع فى فنه ولا فى شخصيته لرضى
عظيم أو غضبه . فبقى وهو ابن الشعب ، ينتج للشعب ويترجم
عن مشاعره .

ولقد عودنا الفنانون فى الكثير من الحالات أن يكون
نبوغ أحدهم فى ناحية معينة ، وإن أَلَمَّ ببقية النواحي الأخرى
من فنه ... فهذا متخصص فى الأناشيد والأهازيج الوطنية ،
وذاك فى الألحان العاطفية ، وثالث فى المسرحيات ، الى غير ذلك
من مختلف ضروب التفوق الفنى . ثم لا تلبث أن يأخذك العجب
حين تجتمع هذه كلها لرجل واحد تفرد بالتفوق الكامل فى كل
ما وجهه اليه عبقريته ، وهو « سيد درويش » . فهو سيد من
لحن الموشح القديم والدور التقليدى والنشيد والأهزوجة
الخفيفة والمسرحية الغنائية وما حوته من مختلف الاستعراضات
والألوان الشعبية .

لقد أسعفته موهبته في كل ناحية من نواحي التلحين ، فان
أتجه الى الحماسيات خلت موسيقاه نارا تتأجج ، واذا اتجه
حسب العاطفة خلتها تذوب رقة ولينا ، في غير خضوع ولا
توجع ولا تميع ولا تخنث ولا ضعف ، ودون أن تفقد فيها
الرجولة قوتها ولا الشخصية اتزانها . واذا عالج الاجتماعيات
خلته محدثا لبقا . واذا رغب في السخرية خلته مصورا
« كاريكاتوريا » ماهرا . ويضعد في ألحان المسرحيات الجدية
الى أعلى قمة النجاح حتى يشرك ويبيك . ثم هو في المسرحيات
الهزلية يملأ نفسك بهجة وانشراحا .



لقد حرر الموسيقى العربية من التزام الصيغ القديمة الموروثة
والتقيد بانتقالات تقليدية ، يعد أهم ما يعنى به الملحن ويحرص
عليه فيها هو القدرة على الانتقال من مقام الى مقام في «حركة»
فنية يطرب لها المستمع ، وان أهدر في سبيل ذلك المعاني
والكلمات. فكان « سيد درويش » هو ذلك الفنان الثائر الذي
أدرك أن الموسيقى تصوير وتعبير وليست مجرد تطريب ملء
بالأنات والآهات . وقد جدد في القديم وابتكر في الجديد ، فلم
يكن الرجعى الجامد ولا الجاحد بموسيقانا القومية .

ولما كان صاحب رسالة فقد كان طبيعيا أن يتعرض لما يتعرض
له أمثال الرواد من خصومة وتجن ومعارضة . ولكنه - وهو
المؤمن برسالة القوى بعقريته الواثق من صواب اتجاهه -

سار قدماً الى غايته السامية وهدفه الرفيع غير مبال بصيحات أولئك المتخلفين الجامدين الذين يتعلقون بأذيال كل تقدمي متوثب لعرقلة خطاه . وما زال يواصل كفاحه حتى أدرك الغاية وبلغ الهدف في أقصر وقت .

كان « سيد درويش » نابغا عصامياً شق طريقه بين الأشواك واستطاع أن يجتاز المخاطر والعقبات . وأحرز في الفن غاية لم يبلغها سواه ، دون أن يتخرج من مدرسة محدودة الجدران . بل كانت مدرسته واسعة الأفق بعيدة المدى ، تلك هي مدرسة الحياة والتجربة . ثم هو فوق ذلك الذكي الموهوب صاحب العبقرية الذي استطاع أن يفيد من جميع ظروف حياته حتى السيئ منها ، وأن يغتنم الفرصة حين تواتيه فيقتبس من كل ضوء يلتقى به في عالم الفن حتى تم نضجه وكملت له شخصيته الفنية .

على أنه لم يقنع بهذا القسط من الفن وقد سمع أصداءه تتردد على أفواه الشعب في كل مكان ، ولا بهذا النجاح وقد وفّر له من المال والشهرة ما لو تيسر جزء منه لسواه لقنع به راضياً مغتبطاً . ولم يرض بكل هذا النصيب بل رغب في الحصول على المزيد - لا من المال ولا من الشهرة - ولكن من العلم والفن . فاعتزم الرحلة الى إيطاليا ليتزود من معينها الموسيقى الفياض ، ولتتم له تلك الدراسات المتخصصة

فيكتسب خبرة فنية وقدرة على المقارنة والموازنة . ولكن القدر
كان أسبق اليه من هذه الآمال فوافته منيته قبل انجاز رحلته .



من أجل ذلك ، وما سنورده بشيء من التفصيل في هذا
الكتاب كان « سيد درويش » جديرا بأن يخلد اسمه بين
« أعلام العرب » وأن يخصص له مؤلف ضمن سلسلة
المصنفات التي تتوالى حلقتها عن هؤلاء الأفاضل النابهن . واني
لأعتر بتقديم هذا المصنف الذي يعد تكريما للموسيقى العربية
وللموسيقين العرب جميعا في شخصية رائد من روادهم وزعيم
من زعماء فنهم .

وقد سبق أن أصدرت مؤلفات عدة عن أعلام الموسيقى ،
منفردين ومجتمعين ، في كل من الشرق والغرب . ولكنني
لا أذكر أنني التقيت في أي مصنف عن هؤلاء الأعلام بمثل تلك
المشقة التي عانيت فيها وضع هذا الكتاب .

وفي مقدمة ذلك صعوبة البحث . فان أعلام الموسيقى
العربية الذين خلدهم التاريخ تتكسد المكتبات العامة بالعشرات
والمئات من المراجع عنهم في شتى اللغات ، كما تزخر المتاحف
بما تجمّع فيها من آثارهم المحفوظة والمدونة ومذكراتهم الخاصة .
وهذه كلها مراجع يمكن الاعتماد بها والاعتماد عليها ، وهي
وثائق تتيح للباحث مجالا فسيحا وتضع بين يديه ثروة ضخمة
من المعلومات الأكيدة تعينه على الاستقراء والاستنتاج .

وتمنحه القدرة على الكتابة والتأليف وهو آمن من العثار ، سائر على قدم ثابتة في مسالك واضحة خالية من الشك والالتباس . فاذا ما حاولنا الحصول على مثل هذه المصادر عندما نتصدى للكتابة عن حياة « سيد درويش » وتراثه الفنى فلن نجد المكتبة ولا المتحف ولا الهيئة العلمية التى اهتمت بحصر تلك الأعمال واعدادها اعدادا فنيا منظما يفيد الباحثين والراغبين فى الدراسة والتحليل . لذلك لم يكن بد من جمع شتات كل ما كتب عنه فى فترات متباعدة ، منذ وفاته حتى الآن ، سواء ما كان منها بأقلام الكتاب من أصدقائه أم الأدباء من مقدرى فنه أم ما قيل فى حفلات ذكرياته السنوية التى تقيمها له بعض الهيئات أو محطات الاذاعة . وان لم يكن فى ذلك كله غناء فى تقديم مؤلف ذى قيمة علمية واف بالغرض .

واذن كان لا بد من الاستعانة أيضا بالمصادر الحية . أعنى أولئك الذين عاصروا الفنان من زملائه وأصدقائه وتلاميذه ومحبيه . وهنا يتعرض الباحث للكثير والكثير من الزيف فى روايات ما تكاد تتفق حتى تختلف ويعارض بعضها بعضا . وذلك لعدم التزام الدقة وأمانة النقل . « وكل يدعى حبا لليلى ... » .

وليس من اليسير أن يبلغ المرء الحقيقة كاملة عن شخصية معاصرة . وما هو بعيد ما نسمعه جميعا من أقاصيص ونوادر تسند الى عبده الحامولى ، ثم هى بنفسها ينسبها آخرون الى معاصره محمد عثمان ... وحسبك ما نسمعه كل يوم فى المنتديات

من الطرف التى تعزى الى شخصية عرفت بين الناس بحضور
الذهن وسرعة البديهة وحسن الدعاية - وربما كانت تلك
الشخصية توفيت أو ما تزال على قيد الحياة - وليس للراوى
فيما ينسبه من هذه الطرائف والأقاصيص « اليها » سوى أن
يضمنى على مروياته ما يرتفع بمستواها !!! واذن فقد كان
لزما أن تصفى كل هذه الأقوال وتلك الروايات . وليس هذا
بالأمر اليسير .

وأحسبني أسعد حظا من الكثيرين الذين قد يتعرضون
للكتابة عن هذا الفنان لأسباب عدة : فى طليعتها طول ممارستى
لهذا النوع من الكتابة ، وهوايتى الأولى للموسيقى منذ
نشأتى ، وتخصصى فى دراستها والتفرغ لها . فلم أكن بعيدا
عن مجالات هذا الفنان . وقد تعرفت اليه فى شبابه قبل نهاية
الحرب العالمية الأولى بحكم تعلقى بالموسيقى وكتابة الزجل
والمقطوعات الوطنية واتصلت بالمستمر بالمسرح والعاملين فيها .
وقد أتيت لى متابعة أنتاجه طوال مدة وجودى فى الخارج
لدراسة الموسيقى . وحين عدت الى الوطن بعد غيبة طويلة
قاربت الأحد عشر عاما كانت المنية قد عاجلته قبل عودتى بأمد
طويل . وكان مما ارتاح له ضميرى أن يتاح لى الاشراف على
أول حفل كبير أقيم لذكراه فى سبتمبر سنة ١٩٣١ بمسرح حديقة
الأزبكية على مستوى عال من كبار الفنانين المشتغلين بالغناء
المسرحى من زملائه وأصدقائه ومريديه . ولأول مرة بعد وفاته
بثمانى سنوات بنظم شاعرنا الكبير أحمد شوقى قصيدة فى

رثاء الفقيده ألقيت في هذا الحفل (وقد نشرناها في غير هذا المكان) وكان على بحكم تخصصي في التاريخ الموسيقى أن أتبع مراحل حياة الفنان وآثاره . فواصلت الكتابة عنه في جملة مقالات متفرقة طوال السنين التي أصدرت خلالها مجلاتي الثلاثة تباعا وهي : « الموسيقى » و « المجلة الموسيقية » و « الموسيقى والمسرح » .

وبحكم المجال الطبيعي لعملى في الاشراف على التوجيه الموسيقى كان من الميسور أن أجد بين زملائي والعاملين معى في هذا الميدان من عاصروا الفنان واشتركوا معه في أجوائه الفنية ، ومن بينهم رواة أثق في قلمهم وصدق رواياتهم . وكان في جملة هذه العوامل المساعدة معرفتى بأسرة الفنان ، ولاسيما ولديه : محمدالبحر وحسن درويش ، اللذين ربط بينى وبينهما فن واحد . كما أعتر بأن ثانيهما من تلاميذى المخلصين . وكلاهما وفى لتراث والده . وكان لهما عون مشكور فيما قدماه لى أثناء البحث .

ثم تأتى بعد ذلك كله مشقة جديرة بالاشارة اليها ، تلك هى أن المطلوب هو تقديم مصنف على مستوى الثقافة العامة البعيدة عن التخصص ، حتى يتحقق الهدف الذى ينشده القائمون على اصدار تلك السلسلة من أعلام العرب . ويتحتم تبعا لهذا أن نبتعد قدر المستطاع عن التعقيد الفنى والمصطلحات الموسيقية التى هى من شأن القارئ المتخصص . وليست عملية تبسيط الفنون بالأمر الهين . وقد راعيت ذلك جهدى ، اللهم

الا فى القليل النادر الذى لا مندوحة عنه . وقد اكتفيت فى « أدواره » العشرة الخالدة بتحليل « دور » واحد هو دور « فى شرع مين » من مقام الزنجران تحليلا فنيا فى شىء من التفصيل ليكون نموذجا يخذيه الراغبون من الموسيقيين فى تحليل بقية تلك الأدوار ، مكتفيا بعد ذلك بتسجيل نصوصها فحسب ، حتى لا يضيق القراء بمادة فنية جافة .

وكذلك خصصت أحد الفصول العشرين التى تضمنها هذا الكتاب لسرد موجز لأوبريت « راحت عليك » أو « بنت الحماوى » ، وما اشتملت عليه من ألحان . وذلك على سبيل التنبيه الى تلك المسرحيات الغنائية التى خلفها الموسيقى ، وهى قرابة عشرين مسرحية لا يعرف منها الجمهور غير ثلاث هى : « العشرة الطيبة » و « شهر زاد » و « البروكة » ، وهى المسرحيات التى قامت الفرق التمثيلية بعرضها بعد وفاة الفنان وسجلت الاذاعة المصرية اثنتين منها . ولم يكن فى المقدور أن يتسع هذا الكتاب للحديث عن كل مسرحياته حديث الاقازفة ، فكان لزاما أن نكتفى بالإشارة إليها ، مع شىء من التفصيل فى النواحي الفنية التى امتاز الفنان فيها عن سواه ، وأصبح يعد بحق المجدد الأول فى الموسيقى العربية .

وهناك ناحية أرجو ألا يفوتنى التنبيه إليها ، تلك هى أن المؤرخ الأمين لابد أن يعرض الشخصية التى يتصدى للكتابة عنها على حقيقتها ، وألا يحاول اخفاء نواحي الضعف فيها بتجسيم مواضع القوة . فليست هذه أمانة التأريخ . لهذا لم

أدخر وسعا في عرض شخصية الفنان كما هي ، بعيدة عن كل
« رتوش » وتزويق ، وفي غير مواربة ولا مجاملة . ذلك لأنني إذا
كنت أقدر « سيد درويش » وأحب « سيد درويش » ، فاني
أحب التاريخ وأحب الحقيقة أكثر من محبتي وتقديرى له .



وأخيرا أقول اذا كان هذا الكتاب يملأ بعض الفراغ في
التعريف بهذا الفنان في مستوى العرض الثقافي العام ، فاني
أمل أن يتيح المسئولون فرصة أكبر لجمع تراثه وتسجيله
تسجيلا منهجيا علميا يحفظ هذا التراث الخالد ، ليكون مادة
لدارسين ، ومرجعا للباحثين .

دكتور محمود احمد الحفنى

الفنان امتداد للفنان

تقدم العلامة الدكتور فون هورنبوستل أستاذ علم النفس الموسيقى بجامعة برلين ، فواجه العالم بنظرية علمية لها بخطرها وتأثيرها في الاتجاهات الفكرية في البحوث الحديثة التي تناولت شتى العلوم والفنون ، أطلق عليها «نظرية التموجات المدنية» . ومؤداها أن المدنيات تنتقل من أمة الى أمة ومن شعب الى شعب عن طريق تموجات شبيهة بالتموجات الهوائية . بمعنى أن تنتقل الموجة بتأثيرها الى موجة ملاصقة ثم تعود أدراجها ، وهكذا تتوالى انطباعات الموجات الهوائية كل واحدة منها في التي تليها حتى تتلاشى في المدى البعيد عند آخر قابلية لتلك التأثيرات .

فاذا التقينا بمدينة تفرق قطاعا من قطاعات المسكونة فليس معنى ذلك أن هذا القطاع كان مولد تلك المدنية ومبعث وجودها دون تأثير خارجي قل أو كثر ، بل هي التقاط واستفاضة من ينايع مختلفة قريبة أو بعيدة قد يتلاشى فيها مركز البداية في غضون الأزمنة المتعاقبة التي تجري خلالها تلك التموجات المدنية .

ونرى أنه اذا صحت هذه النظرية ، وهي صحيحة في الأغلب الأعم ، فانها تنطبق على الأفراد انطباقها على الأمم والجماعات .

بمعنى أن الانسان يخرج الى الدنيا متأثراً بماضى مجتمعه وبيئته ،
وتتلاقى فيه تجارب ما تقدمه من العصور بجماعاتها وآحادها ،
أدرك ذلك أو لم يدركه . فحملة لواء الفكر من الفلاسفة
وأقطاب العلم من الباحثين والأطباء ، ونجوم الفن من الشعراء
والموسيقيين كانوا في بدايتهم صوراً ناقلة لخلاصة المتقدمين
عليهم ، ثم أتيح لهم بعد ذلك ان يخلقوا وأن يضيفوا الى التراث
القديم ما قدرت عليه مواهبهم من ابتكار وتجديد وانتاج .

وهذا هو « معبد » الرائد الأول للموسيقى العربية في العصر
الأموي يقرر في ضراحة علمية تلتقى معنا في هذه النظرية حين
يتحدث عن مصادر الهامة وينابيع فنه فيذكر « جميلة » التي
يقول عنها : « أصل الغناء جميلة وفروعه نحن ولو لم تكن
جميلة لم تكن نحن مغنين » .

وبالتالى تتجلى هذه الحقيقة فيما تجدد بعد ذلك ، وفيمن
ظهر من أعلام هذا الفن . فما من شك في أن « ابراهيم الموصلى »
وابنه « اسحق » اللذين رفعا مشعل فن الموسيقى العربية في
العصر العباسى وبلغا به مستوى رفيعا استحق بجدارة أن يطلق
عليه « العصر الذهبى » ، أقول ما من شك في أنهما ومن عاصرهما
من أعلام الغناء كانوا ثمرة للفن الأموى الذى سبقهم مع ما
أتاحت لهم الظروف من تطور ونماء وتجديد .

ولم يكن « زرياب » نجم الأندلس الأكبر وتلميذ اسحق
الموصلى الا عصارة للفن العباسى وما سبقه من العصور العربية.
استمد منها العناصر الأساسية لبناء مجد الموسيقى العربية في

الأندلس بما أوتى من عبقرية لم يقف أثرها عند أصول النغمات والألحان وما استحدثه في طرائق التعليم ، بل امتد الى الابداع في المعازف وأوتارها وأدواتها عامة حتى بلغ بها درجة الكمال . ثم تجاوز الاشعاع الى الشعر العربى نفسه باحداث انقلاب خطير فى الوزن والقافية تحرر فيه الشعر بتأليف الموشحات والأزجال التى استدعتها ضرورة خلق أوزان تساير انطلاق الموسيقى وتحررها .

وعلى ضوء هذه النظرية نلتقى بنجم كتابنا «سيد درويش» فنراه قادما الى دنيا الناس فى تعبئة حاشدة تحمل الكثير من مخلفات ذلك الماضى كله ، فكان وجوده ملتقى التيارات الفنية التى سبقت مولده . فان موجة التطور فى القرن التاسع عشر قد غمرت العالم شرقه وغربه وأخذت الحضارات شكلا جديدا ، وبدأ سيل المخترعات يتدفق ويفاجئ الدنيا كل يوم بجديد ويطالع الحياة كل ساعة بطريف مبتكر . ومضت الشعوب فى تحررها وانطلاقها كالعاصفة تكتسح أمامها العروش والسيجان ، ووثبت الفنون وثبة لم تكن فى الحسبان ، وكانت الموسيقى تترجم بلغتها عن قوميات الأمم المختلفة وعن طموحها فى أمانها وآمالها . ولم يكن لهذه الاشعاعات القوية أن يقف انعكاسها أو يتحدد انطلاقها . فقد آن للشرق أيضا أن يستيقظ وأن يأخذ نصيبه من الرقى والحضارة والعمران . والشرق وهو مهد الفنون كان لابد له أمام هذه الثورات التى يتلو بعضها بعضا أن يقوم بعملية التجميع والتنسيق لتراثه الفنى ، ومن بين ذلك

الموسيقى . وكان لابد له أيضا أن يجدد ويبتكر في هذه الموسيقى ليعبر عن طموحه وآماله ويترجم عن إيمانه بنهضته وحريته . وأخذ الشعب المصرى يبحث عن بناء شخصيته . وأفاق الفن الوطنى من غشيته وأحس روحا قوية تنبعث فيه وتدفعه الى النهوض . وكان دور الطليعة في الفن لتلك الأسماء اللامعة التى نلتقى في مقدمتها بأعلام كان لهم الفضل الأكبر في إثارة الوعي القومى وإيقاظ المشاعر نحو الفن المستمد من التراث العربى .

وليس لنا أن نفعل هذه المرحلة حين نريد التحدث عن « سيد درويش » . فلكى نعرفه على حقيقته يجب أن نعرف أعلام هذا الرعيل الأول . فاذا لم يكن هذا السفر على أجماله محل الحديث المفصل عنهم فلا أقل من إشارة عابرة تضع كلا منهم في مكانه ، لنستطيع على ضوء تاريخهم أن نجد الصلة الفنية والرابطة التى وحدت بينه وبينهم في بداية أمره ، ثم كانت من حوافز الهامه وبواعث إنتاجه بعد ذلك .

فمن دعائم القرن الماضى هذا المجهود الفنى الرائع الذى قام به السيد محمد شهاب الدين المتوفى عام ١٨٥٧ حين جمع في مصنفه « سفينة شهاب » ما يقرب من ثلثمائة وخمسين موشحا متنوعة في مقاماتها وأوزانها العروضية وقوافيها وأساليب التعبير فيها . فكانت خير غذاء لهذه النهضة الفنية الجديدة . ومن هذا التراث الضخم ظلت تؤخذ الأقباس من معين لا ينضب . ومضى كل فنان يحظى بنصيبه من هذه المادة الغزيرة التى

جمعتها هذه « السفينة » فنجا بها تراثنا العربى من الفرق و
ظلمات العصور ومجاهل الأيام .

وفى نفس هذا العصر من القرن الماضى ظهر محمد عبد الرحيم
المشهور بالمسلوب فكان أول من تفنن فى « الدور » . وكذلك
محمد المقدم الذى أظهر من عبده الحامولى نجما جديدا فى عالم
الغناء العربى .

وما كاد عبده الحامولى (١٨٤٥ - ١٩٠١) يتخرج فى الفن
على أستاذه حتى علت مكاتته وطبقت البلاد شهرته ، وأتيح له
السفر الى استامبول أكثر من مرة ، كما التقى بالفرق الشرقية
التي كانت تفد الى مصر من حين الى حين . فكانت هذه فرصة
استغل فيها موهبته ليضيف الى الغناء المصرى ألوانا تضم الى
محاسنه ومزاياه ثروة فنية تزيد قدرة ونماء وازدهارا . وله كثير
من الأدوار الخالدة .

وكان محمد عثمان (١٨٥٥ - ١٩٠٠) أشهر أعلام
المغنين الذين عاصروا عبده الحامولى ، واليه يرجع الفضل فى
تدعيم « الدور » المصرى القديم وتبسيقه فى قالب الذى
ارتبطت به التقاليد الفنية لهذا النوع من الغناء سنين طويلة ،
حتى كان أحد النواحي التي غزتها عبقرية « سيد درويش »
فكانت له فيها براعة ، ثم خلقه وتجديده بعد ذلك على نحو
ما سنبينه فيما بعد فى هذا الكتاب .

وإذا كانت هذه النواحي قد أثرت فيه فى الجانب التقليدى
فى التأليف الخاص « بالتخت » الذى يمثل ألوان الغناء القديم ،

قشة الجانب الآخر الأخطر في حياة « سيد درويش » كعبرى ملهم ، أعنى به الدور المسرحى الفئائى فى حياته ، ذلك الدور الذى خصه بمميزات جعلت له تلك المكانة المرموقة ، بل التى خلقت منه مدرسة يحتذى المؤلفون والفنانون مثالها فيما ينشرون ويعرضون ، متأثرين - رغم التطور المستمر - بذلك الأصل الباعث الواعى « سيد درويش » . هذا الجانب الخطير الذى قصدنا اليه هو مسيرته فى بداية غنائه التمثيلى للشيخ سلامة حجازى .

كان الشيخ سلامة حجازى (١٨٥٢ - ١٩١٧) من أبرز الشخصيات الموسيقية التى عاشت فى نهاية القرن الماضى وبداية هذا القرن . عاصر طائفة من أعلام الفنانين والمنشدين وأسهم معهم فى تلحين الأدوار والقصائد ، وكان له فى ذلك مآثرات خالدة . ولكنه ترك هؤلاء جميعا وقطع مواصلة السير معهم ، وانفرد بمجال جديد يحمل لواء الغناء المسرحى حيث اشترك بآدىء الأمر بالعمل فى فرقة اسكندر فرح للتمثيل والغناء عام ١٨٨٩ ، ومضى قدما فى هذا السبيل التى أتم فيها مراحل تاريخه .

وبعد عشرين عاما ، وبالتحديد فى عام ١٩٠٩ نجد القصة تعاد والزمن يكرر نفسه . فنرى الفتى « سيد درويش » يهبط من خشبة البناء حيث كان يكسب رزقه اليومى كعامل فى طلاء جدران المنازل ليلتحق بفرقة سليم عطا الله الذى اكتشفه حين استمع اليه وهو يشجع عمال البناء على مواصلة الجهد بفضائه

الرخيم ، فألحقه بفرقة ورحل معها الى الشام حيث كان يقوم فيها بأداء تلك الألحان والأغاني التي كان ينشدها الشيخ سلامة حجازي في مسرحياته الغنائية كما سنبينه بمزيد من الوضوح في حينه .

انما الذي يعنينا الآن هو التنويه بذلك الامتداد الفني ، وتشابه البدايات ، وأن اللاحق يبنى على أساس السابق ، ويبدأ حيث ينتهي . وبعد عملية الهضم والاستيعاب تسعفه عبقرته بالجديد المبتكر الذي يحدد شخصيته ويبرز مواهبه .

الفنان صنع بيئته

لا يأخذك العجب حين تسمع أغاني « سيد درويش » فتروعك شعبيتها الأصيلة ، وقوة انتشارها ، وتقبل الجماهير لها بسرعة فائقة . ذلك أن هذا الفنان درج في مهد اكتنفه الحرمان والحياة القائمة . فقد شب في حجر الصبا ليجد نفسه صورة من الشعب الذي ولد في وسطه ، وفي أحد الأحياء التي تتمثل فيها الحياة الشعبية بمعانيها ولغتها ومظاهرها اليومية ومناظرها المتكررة . لقد وجد نفسه منذ نعومة أظفاره يخالط هذا المجتمع ، ويشاطر عماله وصناعه والمكافحين فيه نصب العيش ومرارة النضال من أجل القوت .

كانت هذه الخصائص الشعبية تتلقاها روحه وفطرته في اطمئنان . وكانت هي بدون تمثّل ولا تكلف تسرب الى أعماق نفسه ، ويستجمعها هو في وعيه حتى يأتي اليوم الذي تنعكس فيه على مرآة فنه فتخرج الى الدنيا فنا شعبيا سليما من التعقيد ، معبرا أصدق تعبير عن البيئة التي عاش فيها وعاش من أجلها . لقد كانت حياة الأزقة والدروب والمسالك الضيقة والضوضاء المختلطة من مجموع أصوات غير متألّفة ، وذلك الصخب المائج من الباعة الجائلين ومحترفي الصياح والضجيج من مرتادي المقاهي البلدية ، وما يتجاوب من أصداء الأغاني والأهازيج المرددة في الشوارع والطرقات ، وتلك الحلقات التي

كانت تدور مع شهور السنة في الموالد والأضرحة كل أولئك أنتاج للتاريخ فناً لو أنه نشأ وترعرع في جورافه ناعم غير هذا الجو لما أمكن أن نعر منه على هذا الكنز الذي يعتز به جيلنا الحاضر .

وقد صادفت نشأته تلك الأحزان والآلام التي جرتها المستعمر مع أساطيله الى شاطئ الثغر . وبقيت هذه المدينة الأولى أعنى الاسكندرية تتلقى أوائل الضربات وتعاني أشد أنواع المقاومة . فكان أهلها من أكثر الناس حساسية بما تعرضت له مدينتهم من قذائف الأعداء وقسوة السلطة الاستعمارية المقيمة بها .

في هذه البيئة المدوية بالمشاعر الوطنية ، وفي تلك الظروف التي خلقت الأبطال والتي جعلت من الثغر منبراً يرتفع منه نداء الوطن المتطلع الى الحرية ، فتستمع الجماهير فيه الى خطب مصطفى كامل ورجاله ، تلك الخطب التي كانت تصفق لها أمواج البحر ويردها الشعب الغاضب في الثغر مع بقية سكان البلاد كلها . ولما يمض وقت طويل على ما كانت تستمع اليه من الأزجال المثيرة والمقطوعات الرهيبة التي كان يصوبها الشائر الاسكندري عبد الله النديم سهاماً نافذة في صدور الأعداء ، وكانت تعبر أصدق تعبير عن آلام الوطن وآماله .

هنالك وبين صرخات الوطنية المتحفزة صنعت البيئة أيضاً الفنان « سيد درويش » فأحكمته صنعا واثقانا ليكون قادراً على تفهم ما يريد اخراجه من ألحان شعبية ووطنية خللت على الزمن ، وتجلت فيها صدق ارتباطه ببلاده .

إن الإسكندرية منذ الحملة الفرنسية ، والحملة الانجليزية بعد ذلك ، وما بينهما من حوادث دامية جعلت من أفرادها جمهوراً متنبهاً لما ينال الوطن من عسر ويسر وما يصيب المجتمع من شدة ورخاء . ولا غرابة أن تدخل هذه المعاني في كيان طفل يتلقى باكورة مولده وروح الحياة مشبعة بكل هذه المشاعر التي يخفق لها قلب كل اسكندري شاهد بعينه أو روى عن سلفه كيف كانت أنهار الدماء تجري بأيدي الغاصبين على تتابع دولهم بما كان يخضب جدران تلك المدينة بالجراح ويحمل سكانها على الهجرة أفواجا الى البلاد المتاخمة حتى القاهرة .

وهذه الحياة الصاخبة بتقاليدها الشعبية ومؤثراتها الوطنية اذا كان هذا الفنان قد اختزنها في كيانه ليشكل منها موسيقاه وفنه حين يبلغ سن الانتاج والقدرة ، فانها لم تكن الدافعة أو الخالقة للفرص التي لعبت دورها في حياته ونقلته من دور الى دور ومن مرحلة الى سواها . وانما كان القدر هو الذي يستغل تلك البيئة ويفرس الموهبة الطيبة في حقلها الذي يبدو حيناً مجدياً ، وحيناً آخر يبدو خصيباً

القدر ومصادفاته هما مرجع هذا البناء الضخم في حياة لم يرتقب لها الا الذبول والجفاف . ولولا عبقرية جبارة وارادة نافذة تخترق الحجب وتبدد ما حولها من عقبات وسط تلك الظلمات الخالكة ، ولولا عصامية خارقة ما استطاع هذا الفنان أن يشق طريقه أولاً ، ثم يبرز على أقرانه حتى يتألق نجماً ساطعاً .

كانت الموسيقى فنا لا ينظر الى محترفيه في المجتمع نظرة تقدير واحترام . وكان على « سيد درويش » أن يشق ابهام الطريق في عسر وعناء حتى يبلغ نهاية هذا السلم ، وان أدمت الأشواك جسده وأفنت حياته . لذلك لا نعجب اذا رأينا أن كل مراحل انتقاله في الحياة كانت يد المصادفة هي التي تسيّرهما وتسبغ عليها ألوان الظروف والمناسبات ...

فالمصادفة وحدها هي التي أتاحت له عند التحاقه بالكتاب في طفولته أن يلتقى بمعلم عظيم الشغف كبير الميل الى الأناشيد والمقطوعات الغنائية التي كانت ترددها الجماعات في استهلال الحفلات في ذلك الحين ، والتي كان يهتم بتلقينها لتلاميذه . واذ ذاك وجدت النبتة الموسيقية للطفل « سيد درويش » أول القطرات من المنبع الذي يسقيها وينميها .

ثم تأتي المصادفة الثانية حين ينتقل الطفل الى المدرسة فيجد بها نفس المعلم والى جانبه موظفاً آخر بها مشغوف كذلك بحفظ تلك الأناشيد وتلقينها للتلاميذ . فيواليان الطفل معاً بنفس الروح التي تمده بالغذاء المستمر منها . وترتفع معنويته وتسمو روحه حين يجد نفسه على رأس فرقة المدرسة التي تؤدي هذه الأناشيد .

وهذه مصادفة أخرى ، وهو يجوّد القرآن الكريم عند التحاقه بعد ذلك بالمعهد الديني بالاسكندرية أن يقف وعيه وإدراكه لمحاكاة الترتيل والانشاد من أولئك الذين كان يترسم فيهم مثله الأعلى من كبار المقرئين والمنشدين والذين كان يتمنى

أن يكون على طرازهم في مستقبل أيامه . فكان الفتى يقتفى آثار خطاهم ، ويحاكي ترتيلهم وانشادهم ، مقلداً أصواتهم في أجواء السمر التي يلتقى فيها مع أقرانه .

وقد تكون المصادفة التالية أعجب من كل ما تقدم . وهي حين تدعو الى العجب تبدو كأنها مجهولة السبب . فالانتقال فيها مفاجيء حقاً حيث يصرف وجهه ناحية الغناء العاطفى ، ويندفع فيه في غير قصد ولا اعتدال ، حتى لتراه في الأمسيات يتوسط « تختاً » في أحد المقاهى المسفة والمواطن الحقيمة التي لا تليق بتاريخه في الماضى ولا بزيه في الحاضر . وقد أصبح بعد اللقاءه لقصائد كبار المقرئين والمنشدين الذين كان يترسم خطاهم ينزل الى فن المقاهى يردده بين الغانيات وخليعات الرقص في حشود غير منتظمة من عراييد السكرارى والمخمورين . وكانت الصفة الغالبة على محترفى الغناء في هذه المجالات أنهم لا يستطيعون — طبق مفاهيمهم — أن يؤدوا مهنة الطرب حتى يكونوا قد أسلموا شهواتهم النهمة الى المسكرات والمخدرات وكل ما يمت الى هذا الجانب الهدام من المكيفات .

وكانت المصادفة كذلك هى التى انتزعته — حين هوى به القدر بعد ذلك الى عامل يقوم بطلاء الجدران — للاحاقه بفرقة سليم عطا الله للتمثيل والغناء حين أعجب بصوته وهو ينشد للعمال ، فاصطحبه مع الفرقة الى أقطار الشام ، التى كتب له أيضاً أن يعاود الرحلة اليها فيلتقى فيها ببعض أعلام الموسيقى الغربية ويتلقى عنهم أصول هذا الفن والعزف بالعود .

ثم كانت المصادفة الكبرى حين أتاح له القدر ظروف الهجرة الى القاهرة سنة ١٩١٧ ، ووضع القدر في طريقه أضواء دفعته دفعا الى مستقبل مرموق تهيأت له فيه ظروف العمل مع أفذاذ الفن من أمثال جورج أبيض ونجيب الريحاني وعزيز عيد وأمين صدقي وبديع خيرى ، وزملائه من أعلام الموسيقى المسرحية من معاصريه أمثال كامل الخلعي وداود حسنى وإبراهيم فوزى .



هذه طائفة من تلك المصادفات التى لعبت أدوارها الخطيرة فى حياة الفنان بين مد وجزر وتعويق وتيسير ، مما سببته تفصيلا فى هذا الكتاب .

وأحب أن أتجه هنا الى جيلنا الحاضر لأقول له ان المعايير الحالية لا يمكن أن يقاس بها فنان الماضى الذى لم يكن له يد من صدمات لا يتخطاها الا بعبقريّة قاهرة واستعداد خارق .

هذا بينما يبدو البون شاسعا والفرق بعيدا بين ما يلقاه أمثال هذا الفنان العربى الذى تعوقه أهله وبيئته ، وبين ما يلقاه نظراؤه وأنداده فى أوربا الذين يدفعون دفعا الى الأمام .

ها هو ذا موتسارت (Mozart) الملقب بالطفل المعجز ما كاد والده يلمس فيه استعداده الموسيقى حتى لقنه بنفسه دروسا فى البيانو ، ولما يتجاوز الطفل الثالثة من عمره . ثم أخذ يطوف به حواضر النمسا وألمانيا وإيطاليا وفرنسا وانجلترا ، يعرض موهبة ولده منيا ثقافتها الفنية . ولما عجز فى إحدى

الرحلات عن مصاحبة ولده الى باريس قامت أمه نيابة عنه بمصاحبة طفلها . وقد لاقى موتسارت في صغره من تكريم قيصر النمسا وحفاوة الشعوب الأوربية وتقدير أكاديمياتها الموسيقية ما مهد أمامه طريق النجاح ويسر له بلوغ الهدف .

وحين بلغ بيتهوفن — الملقب بسيد الموسيقيين — الخامسة من عمره دفعه أبوه الى دراسة الموسيقى دفعا ، فبدأ يلقنه أول دروس في العزف بالبيانو ثم ما لبث أن علمه العزف بآلة الفيولا (الكمان الأوسط) . وقد شجعه على ذلك ما وجدته في ولده من حسن الاستعداد وتلاؤ الموهبة . وما أكثر ما لجأ الى إيقاف الطفل في جوف الليل في جفاء وخشونة ليلقنه أستاذه الجديد دروساً في البيانو والتدريب عليه حتى الصباح . ثم أرسله حاكم مقاطعة بون مسقط رأسه الى مدينة فيينا ليتم بها دراسته الموسيقية على أعلام هذا الفن وقتذاك من أمثال هايدن وموتسارت وغيرهما .



واذا لم يكن من حظ « سيد درويش » أن ينظر بمثل هذه المشجعات ، فان ذلك أدعى لمضاعفة تقديره . فقد بلغ ما بلغ من مكانة فنية بجهده الشخصي لا بجهده غيره ، وبموهبة لا بدفع الآخرين .

الأسرة

طفولة قلفت

« كوم الدكة » حى شعبى متواضع يتوسط مدينة الثغر ، ويقع على ربوة تجعل أهله فى شبه عزلة عن أحياء الاسكندرية كلها - أزقة ضيقة ودروب مظلمة وبيوت عتيقة تشير الى ما كان يعانيه سكانها من كفاح فى سبيل الحياة . وهى الآن على نحو ما كانت عليه قبل قرن من الزمان اذا استثنينا ما تجدد بها من بعض المباني والعمارات الحديثة .

فى هذا الحى الشعبى القديم ، فى شارع علوة الحكيم ، كان يقوم حانوت صغير يحتوى مصنعا للنجارة يملكه المعلم « درويش البحر » . وكان يقطن فى مسكن متواضع ، فى شارع سوق كوم الدكة ، لا يبعد عن حانوته كثيرا ، حيث تقيم معه أسرته المؤلفة منه ومن زوجته « ملوك » - التى أدت فريضة الحج على إثر وفاته واشتهرت فى الحى بعد ذلك باسم « الحاجة ملوك » - وأولادهما فريدة و « سيد » وستوتة وزينب . ويعيش الجميع على دخله الذى كان ينفى بالكفاية من العيش . واستطاعت الأسرة على أى حال أن تعتمد على هذا الدخل المحدود قانعة بالحياة فى حدوده .

واعتماد أهل هذا الحى أن يتجمعوا فى المساء بعد فراغهم من العمل اليومى فى مقهى صغير كان المعلم درويش البحر من رواده حيث لا يبعد كثيراً عن مسكنه . وكان أكثر ما يتناولون فى أسماهم وأحاديثهم شئون السياسة وما اتسبب البلاد من شرور الغاصبين المستعمرين وكراهيتهم لهم . وليس فى ذلك ما يدعو الى الغرابة وهم يرون فى كل صباح ومساء « طابية كوم الدكة »^(١) وقد صارت قلعة يعسكر فيها جنود الانجليز بعد أن أقصوا عنها الجنود المصريين الذين ناضلوا عنها تضال الأبطال فى الثورة العرابية . وكان مما زاد هؤلاء الناس غيظاً وحنقاً بصفة خاصة ما يتعرض له حيهم كل يوم من اعتداءات هؤلاء الجنود وشراستهم وهم يعيشون فى أرض هذا الحى فساداً ، مما جعلهم يشعرون قبل غيرهم بوقع هذه الكارثة وأثرها السيئ على البلاد .

وفى مجالات أحاديثهم هذه كانوا يرددون ذكريات الحوادث الأليمة التى كالت تعانيها مدينتهم ، مما اضطر الآمنين من سكانها الى الهجرة منها . وكان من بينهم فى جملة المهاجرين الشيخ سلامة حجازى الذى رحل بأسرته مع من رحلوا من الاسكندرية الى رشيد موطن أبيه وعمومته ، حيث قام هناك بالأذان فى مسجد زغلول .

ولم يكن يفوت سكان هذا الحى أن يرددوا فى ليالى

(١) هذه الطابية فى طريق الراتبا الآن .

سمرهم هذه ما يصل اليهم من الأنباء عن تلك الخطب النارية التي كان يلقيها مصطفى كامل في القاهرة وفي الاسكندرية .. في هذه الظروف السياسية والاجتماعية القائمة كان مولد « سيد درويش » في صباح اليوم السابع عشر من مارس عام ١٨٩٢ . وسنرى كيف كانت هذه الحياة القلقة المضطربة تجد صداها في نشأة هذا الطفل الذي تقاذفته الأمواج دون أن يجد ما يحدد له الطريق أو يسر له الهدف .

درج الطفل في هذه البيئة المتواضعة الشعبية غير المستقرة . فلما ناهز الخامسة من عمره ألحقه والده بكتاب «حسن حلاوة» وهو غير بعيد من منزله . وهنا يبدو أن موهبة الطفل قد واتاها الحظ لأول مرة حين كتب لها أن تجد في هذا الكتاب من يلقي عليها أول ضياء . فقد كان فيه مدرس يدعى « سامى افندى » له شغف بحفظ الأناشيد ، وقد تعود أن يلقيها لتلاميذه الصغار . وما من شك في أنه لمس في تلميذه الصغير « سيد درويش » استعدادا طيبا لتلقى هذا النوع من الأغاني والألحان واستيعابه واجادته ، فقد رأيناه يؤثره على جميع أقرانه ثم يكل اليه أمر تدريبهم وتلقينهم على الرغم من صغر سنه .

وفي عام ١٨٩٩ كانت الصدمة الأولى للطفل البائس حيث كانت وفاة والده قبل أن يتجاوز السابعة من سنه . فتولت الأم شئون طفلها وقامت على تربيته .

ثم غادر « سيد » كتاب « حسن حلاوة » الى مدرسة في

حتى رأس التين عرفت باسم « شمس المدارس » . وفي هذه المدرسة تسعده المصادفة مرة ثانية بقاء « سامى افندى » معلما بها كما كان شأنه فى كتاب « حسن حلاوة » . ويحالفه التوفيق حين يجد ضابط هذه المدرسة « نجيب افندى فهمى » مشغوبا كذلك بتلقين تلاميذه ألوانا من الأناشيد كانت مألوفة فى ذلك الوقت . فيمضى الطفل قدما بهذه المدرسة الى مواصلة ما كان يتلقاه من هذه الأناشيد والمقطوعات الغنائية التى كانت تعرف وقتئذ باسم « السلامات » . وهى مقطوعات كانت توضع فى تحية الحكام والدعاء لهم والزلفى اليهم . وهى فى الغالب ركيكة الأسلوب ضعيفة المعنى ، فى قالب من ألحان الموشحات . وكانت مثل هذه السلامات شائعة تلقن لصغار التلاميذ ، يفتتحون بها حفلاتهم المدرسية ، كما تستهل بها فرق الانشاد ما يعرض من المسرحيات فى دور التمثيل .

ومن أمثلة هذه المقطوعات أنشودة « يا مليكا بالسجايا
الفر ساد » ولحنها من مقام السيكا وضرية سماعى ثقيل .
ومطلعها :

يا مليكا بالسجايا الفر ساد
بالعلا والعدل أرضيت البلاد
جئتنا بالنصر والفتح المبين
ووقيت الناس شر الظالمين
فاغتنم صفو الليالى والزمان
وليلاق الضد أنواع الهوان

ومثل مقطوعة « يا مليكا حاز نصرا في الملا » ، ولحنها من
مقام النهاوند وضرب المصمودى . ومطلعها :

يا مليكا حاز نصرا في الملا
دم بسعد راقيا أوج العلا
واقبل من ربنا العمر المديد
رافلا في حلة العيش الرغيد

ومثل : بلبل السعود الزاهر مطربا غنى
ومثل : حبذا عصر سعيد زانه عبد الحميد
وغيرها كثير ...

واستمر تدريب الطفل « سيد » على عدد كبير من ألحان
عصره هذه فوعتها أذناه واستجاب حسه لموسيقاها ووجد فيها
صدى لهواية كانت تجيش بها نفسه ، يذكرها ما كان يقوم به
من تجويد للقرآن .

وفي عام ١٩٠٥ وقد بلغ الطفل الثالثة عشرة من عمره التحق
بالفرقة الأولى بالمعهد الدينى الذى كان قد أنشئ بالاسكندرية
وكان مقر فرقة مسجد أبى العباس . ولم يزل يتابع تجويد
القرآن . وقد تزيأ بزي قراء عصره المعممين .

ثم انتقل الى الفرقة الثانية بالمعهد ، وكان مقرها مسجد
الشوربجى الذى ظل يؤذن فيه طوال العام الدراسى .

ولكن تيار الفن كان جارفا فصرف الفتى بدافع الموهبة
المتلهفة عن التفرغ للدراسة . وراح يغذى تلك الرغبة بالانشاد
بقراءة المولد فى حفلات وأفراح وندوات كانت بدايتها فى

نفس حتى « كوم الدكة » المتعطش الى التسلية والترفيه . ولم يكن ذلك ليصادف مكان الرضى من والدته .

وأدى عدم التفرغ للدراسة الى فصله نهائيا من المعهد في نهاية عامه الدراسي الثاني .

والآن ترى ماذا يكون اتجاه ذلك الفتى ؟

ان الأمواج لتتقاذفه وهو يسير في اتجاه فنى على غير هدى . انه حين يستمع الى الشيخ أحمد ندا والشيخ اسماعيل سكر والشيخ حسن الأزهرى وغيرهم من مشاهير القراء والمنشدين يداعبه الأمل في أن يجد نفسه في مستقبل أيامه واحدا من هؤلاء .

غير أن الأمور تجرى على غير ما يقدره المرء لنفسه . وقاتل الله الفقر فانه يدفع بالناس الى غير ما يحبون . لقد ضاقت سبل الحياة في وجه الفتى ، وثقل عليه عبء المعيشة . وضاعف هذا العبء ثقلا أنه كان قد تزوج ولما يتجاوز السادسة عشرة من عمره ، وأصبح لزاما عليه أن يفكر في شأن والدته وأخواته وزوجته .

واضطرت الحاجة الملحة الى أن يبحث عن مجال آخر للرزق يصيب فيه الكفاف من القسوت ، فان ما يحاوله الآن من حين لآخر من احياء ليالى المولد والأفراح لم يكن ليجدى عليه المؤونة الكافية ، سيما وهو في هذا الباب ناشئ يعوزه التدريب والصوت الحسن الذى يمنحه صفة المطرب الممتاز .

وما زال يتلمس الوسائل حتى التحق بفرقة « كامل

الأصلى « بجهة الناضورى ، وهى فرقة تهريج مرتجلة لم يكتب لها الدوام ، فسرعان ما انحلت ، وعاد الفتى أدراجه الى الحيرة والبحث .

لقد كان كثيرا ما يستمع الى غناء الشيخ على الحارث الذى كان يجمع بين ترتيل القرآن وانشاد المدائح النبوية . وكم حاول تقليده فى أيام طفولته أمام أقرانه من أطفال الحى . ولكن هناك ناحية أخرى من فن الشيخ على الحارث تسترعى نظره وتجذب انتباهه ، تلك هى اجادته أيضا لغناء القصائد والموشحات والأدوار القديمة مما كان يؤثر عن عبده الحامولى ومحمد عثمان وابراهيم القبانى وأضرابهم . ثم هو يستمع الى الشيخ سلامة حجازى والى منافسه الشيخ على فياض وغيرهما من أعلام الغناء فى الاسكندرية فيزداد إعجابا بهذا الفن . وما من ريب فى أن شيئا فى داخل الفتى كان يحمله على الاستجابة لنداء هذا الفن المثالى .

ولعل هذا ما يفسر لنا سر تحول « سيد درويش » من الاتجاه السابق الى هذه الألوان الجديدة من الغناء . ولكنه هبط بها الى مستوى لم يكن لائقا به كقارىء ومجود ومنشد يرتدى زى الحفاظ . فقد عمل الفتى فى أحد المقاهى الحظيرة بين المستهترات . وتوسط بزيه ذاك « تختا » يعتقد أفرادها أنه لا الهام فى الغناء بغير احتساء الخمر وتعاطى المخدرات ، فأسرفوا فى تناولها . وكان لزاما على الفنان الشاب أن ينتقل من المدائح والمقطوعات الدينية الى أغان كانت شائعة تردها

بعض مقاهى القاهرة لأمثال «اللاوندية» و «أسما الكسارية»
و «عبد الحى حلمى» وغيرهم ، وهى أحيانا أغان وطاقيق
مسفة تتفق ومجالات هؤلاء العابثين الملتفين فى صخب حول
أولئك الغاليات فى تلك الأماكن الفاسدة ، وأحيانا قصائد
وموشحات وأدوار فنية قيمة .

وكان على الفتى أن يكتفى بنصيبه من هبات السكارى
والمخمورين التى يقدمونها الى هؤلاء الفنانين أفراد التخت ،
وقد لا يتجاوز نصيبه هذا منها خمسة قروش فى بعض الليالى ...
وهكذا تتعثر تلك العبقريّة منذ نعومة أظفارها ، وتتوالى
عليها الكوارث والمفاجآت بما كان يهددها بالقضاء عليها فى
مهددها ، لولا ما كان لشخصية الفنان من قدرة وتحمل ومواجهة
للعصاب وصبر مستمر حتى يأتى اليوم الذى تسجل فيه المقادير
حكمها النهائى .

فصل متصل

الرحلة الأولى إلى الشام

لم يكن العمل في هذه المقاهى على زرايته واسفاهه لينهض بسد الكفاف ومواجهة ضروريات العيش . فأشار عليه أحد أصدقائه أن يكفى نفسه هذه الحياة الواهنة البائسة ، وأغراه بالعمل معه فى المعمار . وكان الفتى قوى الارادة قليل المبالاة لا يستنكف من العمل كيفما كان نوعه ، سيما والحاجة الملحة تدفعه الى كسب قوته وقوت أسرته . فقبل عرض الصديق وأحل جلاباب العمل محل الجبة والقفطان . وأخذ يزاول مهنته الجديدة عاملا يطلّى جدران المنازل . وكان يردد على أسماع زملائه عمال البناء من الأغاني والأهازيج ما يبعث فيهم النشاط ويدفعهم الى مواصلة العمل ومضاعفة الانتاج ، حتى أعفى من عمله اليومي نظير تفرغه للترفيه عن العمال بالغناء . فكان يرسل من هذه الأهازيج ما يخفف عنهم مشقة العمل ويسرّى عنهم غناء الاجهاد .



ويتدخل القدر مرة أخرى ليسانده تلك الموهبة الفنية التى أغدقها الله على هذا الفتى بسخاء والتى تكاد أن تضيق بين قسوة الظروف وتصاريف الأيام .

هنا تتاح الفرصة فيجلس الممثل أمين عطا الله في مقهى يجاور البناء الذي يعمل فيه « سيد درويش » فيصغى الى أغانيه بأسلوبه وطريقة أدائه . وسرعان ما يقرر مع أخيه سليم عطا الله مدير فرقة التمثيل والغناء ضم هذا الشاب الى الفرقة ليقوم فيها بالتمثيل والغناء .

وقبل الفتى العرض ، وانضم الى الفرقة ورحل معها الى الشام . وكان ذلك في مطلع عام ١٩٠٩ ، وقد رزق في أثناء ذهابه وهو في طريقه في البحر بابنه « محمد البحر » الذي كان مولده في أول يناير من تلك السنة .

ولم تكن هذه الرحلة أيضا الا واحدة من حلقات فشله المتصلة . فلم تستغرق غير عشرة شهور ، اضطر بعدها للعودة الى الاسكندرية ، بعد أن التمس من أسرته امداده بنفقات عودته .

ولئن كان ثمة فائدة أصابها فنائنا من تلك الرحلة الفاشلة فهي سماعه موسيقى تلك الأقطار العربية في تلك البلاد واتصاله بأمثال الشيخ عثمان الموصلى الذى أخذ عنه وعن غيره في هذه الرحلة - وفي الرحلة التالية بعد ذلك - الكثير من أصول هذا الفن .

واذا صح أن التاريخ يعيد نفسه على حد تعبير البعض ، فاننا لمناسبة انضمام الشيخ سيد درويش الى العمل في الفرق المسرحية عن طريق المصادفة حين استمع اليه الممثل أمين

عطا الله ، نذكر أن حادثة مشابهة وقعت قبل ذلك التاريخ بأكثر من ربع قرن ، وفي مدينة الثغر أيضا ، حين هجر الشيخ سلامة حجازى حلقات الانشاد وأغاني التخت ، للعمل فى المسرح . وكان ذلك أيضا عن طريق المصادفة . فقد بدأ فن التمثيل فى عام ١٨٨٠ يظهر فى الاسكندرية على أيدي الفنانين السوريين : أديب اسحق وسليم ومارون النقاش وأنطون الخياط . وقد ترسم آثارهم فى القاهرة القرداحى وسليمان الحداد وأبو خليل القباني . وكانت فرقة الخياط تقدم ألوانا بسيطة من المسرحيات فى سرادق بالمنشية فى الاسكندرية . وحدث أن استمع الخياط الى الشيخ سلامة حجازى يعنى فى إحدى الحفلات فأعجب بحسن أدائه ، وعرض عليه أن يعمل معه فى المسرح . ورفض الشيخ فى بداية الأمر هذا العرض واستنكره ، ورأى فى « التشخيص » منكراً لا يليق برجل له مثل نشأته الدينية . ثم اقتنع أخيراً بالفكرة ، وانضم للعمل منشداً فى تلك الفرق . وكانت بداية العهد باعتلائه منصة المسرح ظهوره مطرباً بين فصول الرواية وفى نهايتها فى جوقة الخياط بميدان المنشية ثم انتقل الى القاهرة يعمل فى فرقة القرداحى والحداد . ثم أنشأ فرقة جديدة مع اسكندر فرح . ثم استقل بعد ذلك بفرقته الخاصة . وفى عام ١٩٠٦ رحل الى الشام حيث لقي اقبالا منقطع النظير . وقد حدث فى بيروت أن تقدت تذاكر الحفلة خلال النهار ، وما يزال حشد كبير من الناس يقف أمام المسرح محاولا الحصول على مكان . وعند ذلك مر الشيخ سلامة حجازى

فاستوقفوه وشكوا اليه الأمر . فأخذ يطيب خاطرهم ويعدهم
بحفلة أخرى ، ثم أراد الانصراف ، ولكنهم حاصروه وطلبوا
منه أن يغنى شيئاً . واعتلى الفنان مقعداً على الافريز (الرصيف)
أمام المسرح وغنى للجمهور المحتشد قصيدته المشهورة « ان
كنت في الجيش ادعى صاحب العلم » من مسرحية صلاح
الدين الأيوبي .

ولا تريد هنا أن نسوق مقارنة بين الشيخ سلامة حجازي
والشيخ سيد درويش فذلك بعيد كل البعد عما نهدف اليه .
فأولهما تقوم شهرته في الأهم على تفرد في الانشاد وحسن
الصوت ، على حين يقوم مجد الثاني على تفرد عبقريته في
التلحين . ثم ان رحلة الشيخ سلامة هذه حدثت وهو في قمة
شهرته ، وقد بلغ من نضج السن وسعة الخبرة ما يضمن له مثل
هذا النجاح الرائع ، اذ كان في الرابعة والخمسين من عمره .
بينما كانت رحلة الشيخ سيد الى الشام في مطلع فجر شبابه ،
ولم يكن قد تجاوز السابعة عشرة من عمره ، وهو ، بعد ،
فنان مغمور لا شهرة له ولا خبرة .

بل ان نجاح رحلة الشيخ سلامة هذه ربما كانت أحد أسباب
فشل رحلة زميله الفنان الصغير حيث لم يكن بين الرحلتين
سوى ثلاث سنوات ، وكان مجد الشيخ سلامة في تلك الرحلة
قد بلغ الذروة في الانشاد المسرحي وفي الصوت الرخيم بما لا
يدانيه صوت ، بينما لم يكن لحلفه الفنان الحدث حين غامر

برحلته ، من تلك الشهرة الواسعة ولا من ذلك الصوت الساحر
الجذاب ما يدنو به من ذلك المجد أو يكفل له مثل هذا النجاح .



وعاد الفتى من رحلته اليائسة هذه ليستأنف تلك الحياة
الماجنة في المقاهى المسفئة مرة أخرى . وراح يتنقل من مقهى الى
آخر حتى بلغ به الحال نهايته فنزل الى الدرك البعيد ليغنى في
أحد البارات .

وقد استنكف زوج شقيقته الكبرى — المعلم رفاعى على —
أن يراه يتردى في هذه الهوة فأقسم ألا يدخل « سيد » منزله
الا اذا اعتزل الغناء اطلاقا . ونظرا لما يكنه الفتى لشقيقته هذه
من حب واعزاز فقد ضحى من أجلها بهوايته وقبل العمل كاتبا
بمحل تجارة الأثاث الذى كان يملكه زوج شقيقته .

ولم يستمر في عمله الجديد أكثر من أربعة أشهر ، فقد
أسعفته العناية مرة أخرى ، فأتاحت له الفرصة للقيام برحلته
الثانية الى الشام .

مبدأ وعصا جديد

لو استطاع المرء أن يسقط من حياته ما ضاع عليه من سنوات عمره ، لأمكن لنا أن نقول طبقاً لهذا دون أن يكون في القول أية دعاية « ان سيد درويش ولد في العشرين من عمره » . وذلك حين قام برحلته الثانية الى الشام عام ١٩١٢ .

ان صاحب العبقرية الطموح لا تبقى عبقريته على الدوام راكدة ، يقف انتاجها عند لون محدود تلتزمه على مدى الزمن . انما انتاج العبقرى يكون دائماً في تطور وتحول بما يعكس حقيقة حياة الفنان في صورها المتوالية المختلفة .

ولقد درج مؤرخو الموسيقى حين يؤرخون لعلم من أعلام هذا الفن أن يقسموا حياته الى مراحل مختلفة يتسم انتاج كل مرحلة منها بخصائص تميزه عن ألوان الانتاج في المراحل الأخرى من حياة هذا الفنان . من ذلك مثلاً أنهم يقسمون حياة بيتهوفن الى ثلاث مراحل فنية ، يحددون الانتاج في كل منها بمميزات خاصة .

ونحن اذا راعينا هذا الأساس العلمى حين نؤرخ لفناننا المصرى ، وجدنا أن حياة « سيد درويش » تنقسم فعلاً الى مراحل ثلاث . وهذا تقسيم لم نعلم اليه ولم تتكلفه ، وانما هو من صنع الطبيعة ومن واقع حياته .

فهذا الذى قدمناه من البداية حتى الآن يعتبر المرحلة الأولى

من حياته . وهى المرحلة التى وضع لنا طوالها كيف قضى فنائنا
عشرين عاما من عمره فى قلق لا استقرار معه واضطراب لا أمان
فيه ، وبين متناقضات من الفن ومن الحياة ، ومن الأزياء ومن
كل ما مرَّ به من الحوادث والظروف المختلفة التى لم يترسم
فيها خطة ولا حدّ هدفا ، ولا تناوله توجيه سليم يوضح المعالم
ويبين الغاية .

ثم تأتى المرحلة الثانية التى نعدّها ميلاداً جديداً للفنان .
تلك التى تبدأ برحلته الثانية الى الشام . وفى هذه المرة لن
نعثر بمولود عاجز ينتظر نماء أسنانه وتكوين عضلات جسمه
فيحبو ويخطو ويستند الى الحيطان ريثما يستقل بخطواته
الناشئة . انما نجد مولوداً قد استوى قائماً ، واكمل نماؤه ،
وقد فتح فاه ليلتهم الثمار التى أتاحها له الأقدار المواتية
والمصادفة المسعدة ، وأصبح جهازه الهضمى قادراً على تلقى
ما يسمعه واساغته بنفس متطلعة ، ثم الانتاج على أثره انتجاً
يحمل فى معناه مقدرة الفنان وقوته فى الابداع والابتكار .

هذه المرحلة التى بدأت بزيارة الشام الزيارة الثانية والعودة
الى الاسكندرية والاقامة بها طوال سنى الحرب العالمية الأولى
حتى يرحل منها الى القاهرة . هذه المرحلة تعتبر مرحلة التحصيل
الحقيقى القائم على دراسة علمية فنية سليمة . كما تعد كذلك
مرحلة الانتاج لغالبية الأغاني والألحان التى صيغت على القوالب
التقليدية القديمة من موشحات وأدوار وطاقيط وغير ذلك ،

الا أنها مليئة بالتغير والتلوين والتطوير ، بما سنعود الى الحديث عنه في حينه .

أما المرحلة الثالثة من حياة هذا الفنان فتبدأ من وقت انتقاله الى القاهرة واقامته بها منذ عام ١٩١٧ إلى نهاية حياته . وهذه المرحلة هي القمة في بناء مجده الفني حيث ظهر فيها الاغداق الفياض من عبقريته في ناحية الفناء المسرحي بصفة خاصة .

الرحلة الثانية إلى الشام

آن للقدر أن ينقذ هذا الفنان وأن يعيده إلى الجو الموسيقى بعد أن هجره للنزول على ارادة صهره والتحاقه بمحله. وأحسننت الأقدار إليه والينا حين اتجهت به مرة أخرى إلى مناهل الفن يوم عاد إلى الانضمام لفرقة سليم عطا الله وسافر ضمن أفرادها إلى الشام عام ١٩١٢ .

كانت هذه الرحلة على غير ما كانت عليه الرحلة الأولى : رحلة مباركة ناجحة مثمرة حتى لتعتبر ، كما قدمنا ، نهاية عهد وبداية عهد في حياته . لقد تجددت هناك صلته بالطائفة المختارة من أصدقائه وأساتذته السابقين من أمثال عثمان الموصلى وأشباوه . وأقام معهم سنتين كاملتين يحفظ عنهم ويستمتع إليهم وإلى ما ينشده غيرهم في تلك البلاد . وهو في هذا كله يحفظ ويختزن ويستوعب في حفظه وذاكرته كل متع رائع من الغناء المستخلص من مختلف العناصر التي تجمعت هنالك في ظروف السلطة والحكم العثماني ، بما أتاح له بعد ذلك أن يتمتع بخبرة واسعة بأسرار الموسيقى الشرقية من عربية وفارسية وتركية . وربما تعدى ذلك إلى ألوان شرقية أخرى غير تلك مما استثمره الفنان بعد ذلك في خدمة الغناء المسرحي وتلوينه .

وفي هذين العامين فحسب استوعب ما كان يجشم غيره خبرة
السنوات الطوال . ثم عاد بعدهما الى الاسكندرية عارفا
بأصول الموسيقى العربية محيطا بموسوعة من الأنغام والألحان
التي استطاع بموهبته أن يحصل ثروة ضخمة منها . ثم تتم له
عملية الهضم فيقدم بعد ذلك من ثمار عبقريته ابداعاً وابتكاراً
جديداً يتطور بالفن ، حتى ولو كان في قالب قديم .

باكورة الثمار

عاد الفنان من الشام ليقيم مرة أخرى بالاسكندرية عام ١٩١٤ . وهو أكثر نضجاً في فنه وأعمق معرفة ، مما أكسبه الثقة بنفسه والايان بشخصيته . وكانت وسيلته الأولى لكسب العيش اقامة حفلات الغناء التي كانت في ذلك الحين وقفا على المقاهي . غير أن تلك المقاهي تختلف درجاتها . فمنها ما سبق وصفه من المقاهي المسفّة المستهرة التي تعتمد على الغانيات من النساء ، وروادها المعروفين . ومن تلك المقاهي ما يرتفع طبقته الى الاعتماد على فنانيين يتمتعون بمستوى فنى كبير ، ورواد من ذوى المكانة من عشاق الفن ومحبي الموسيقى والمشغوفين بالسمع . وعماد كل مقهى من هذا الصنف الأخير مطربة مشهورة أو مطرب معروف وتخت يتألف عادة من أربعة أو خمسة . وقد ينضم الى هؤلاء طائفة من الفتيات يقمن بالقاء بعض الأغاني الخفيفة من الأهازيج والطقاطيق . وفي مقدمة ما اشتهر من هذه المقاهي وقتئذ في القاهرة « ألف ليلة » و « الا لدرادو » و « نزهة النفوس » . وكان على غرارها في الاسكندرية مقاهي « شيان » و « الياس » و « المنصورة » . وذلك فضلا عن المقاهي المتواضعة التي يلجأ اليها صغار الفنانين .

وقد اعتادت المقاهى الكبيرة بمدينة الثغر أن تدعو اليها الطبقة الأولى من أعلام الغناء فى القاهرة لأحياء ليال بها ، داخل مبانيها أو فى سرادقات تقام لهذا الغرض وبخاصة فى المواسم والأعياد . ومن أبرز شخصيات القاهرة التى كانت تدعى الى الاسكندرية وقتئذ من حين لآخر : ابراهيم القباني وداود حسنى والسيد الصفتى وعبد الحى حلمى ، ومن المطربات : اللاوندية وأسماء الكمسارية والسيدة السويسية وغيرهن .

وفى تلك الآونة عاد سيد درويش من رحلته الثانية من الشام بروح عالية . ولم يكن أمامه من سبيل ليعرض فنه سوى العمل فى هذه المقاهى . ولكنه فى هذه المرة كان يحمل شخصية جديدة ، وقد ارتفع بمستواه الأدبى والفنى عن تلك المقاهى الصغيرة الفاسدة وعن البارات التى كان يعمل فيها قبل سفره . وعمل على استكمال تخته فضم اليه طائفة من الموسيقيين البارزين ، نخص بالذكر منهم : الشيخ على ابراهيم الذى عمل ضابط ايقاع بالفرقة (رفاق) وكان واسع الدراية بالموشحات والأدوار القديمة والمقامات والضروب العربية ، فأفاد منه سيد درويش فائدة كبرى استكمل بها ما حصله فى رحلته . كما انضم الى تخته كذلك « جميل عويس » عازف الكمان . وكان هذا الأخير ملماً بأصول التدوين الموسيقى (النوتة) فلحق الشيخ سيد كثيراً من مبادئ تلك الأصول ، وإن لم يبلغ فى ذلك القدرة على الاعتماد على نفسه فى تدوين ألحانه ، فقد ظل الى آخر أيامه يستعين فيها بمن يقوم له بتدوينها . وكثير من

الألحان التى خلفها الفنان - والتى تحت أيدينا الآن - من تدوين جميل عويس .

وقد أكمل الشيخ سيد اجادة العزف بالعود بفضل توجيه « الحاج سالم » حتى أصبح فى مقدوره العزف بتلك الآلة أثناء غنائه على التخت ، يزامله فى ذلك - غير من قدمنا - محمد عزت (عود) وأحمد شبانة (قانون) وصديقه القديم محمود مرسى (منشد) .

وهكذا أخذ الفنان يشق طريقه الفنى الجديد فى الاسكندرية. وذاعت شهرته ، وتنافست المقاهى فى اجتذابه فكان يحيى الليالى فيها ، أو فى سرادقات خاصة تقام له .

وبدأت ثمار عبقريته فى الظهور ، وأصبح يقدم الألحان من إنتاجه . يقوم بأدائها حيناً أو يكل ذلك الى احدى المطربتين المعروفتين : تفيدة الاسكندرانية ونعيمة المصرية أو غيرهما .

وهنا ظاهرة هامة لا بد من الاشارة اليها فى حياة الفنان . ذلك أنه كان لا يؤلف شيئاً من الألحان الا لمناسبة واقعية ، ولذلك جاءت جميع أغانيه معبرة صادقة . بل ان كل لحن من ألحانه يعتبر تاريخاً لحادث معين . وكان كثير الافعال بالحوادث شأن الفنان الصادق . فتراه مثلاً فى أوائل الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وقد انفعل بما أثار جميع طبقات الشعب من اعلان الحماية على مصر وتنصيب حسين كامل سلطاناً عليها بعد أن عملت على ابعاد الخديو عباس حلمى ، الذى كان قد سافر قبل الحرب الى الاستانة فحال الانجليز بينه وبين العودة الى البلاد .

وعلى قدر ما كان غضب الشعب المصرى على الانجليز والسلطان
حسين كامل الذى قبل العمل فى ظل الحماية ، كان عطفه على
عباس حلمى باعتباره رمزاً لاضطهاد المستعمرين .

وهنا يطالع الفنان جمهوره بدور جديد^(١) من تأليفه
وتلحينه ، يقول :

عواطفك دى أشهر من نار
بس اشمعنى جافيتنى يا قلبك
انت اللطف وليه أحتار
سيد الكل أنا طوع أوامر
حالى صبح لم يرض حبيب
لوم الناس زوّدنى لهيب
ما قلت ان الوصل قريب
يا مليكى والأمر لربك

والمعنى فى تلك المقطوعة الزجلية يجد أن الحروف الأولى
فى بداية شطراته تشكّل من تجمعها معاً « عباس حلمى » .
وهكذا يشير فى الغناء بالاسم تلميحاً حيث كانت السلطات
تحرّم ذكره صراحة .

وانك لتلاحظ من ذلك ظاهرة هى التى أردنا تأكيدها ، هى
أن موهبته الفنية كانت تتعدى التلحين الموسيقى الى تأليف

(١) النص الكامل لهذا الدور منشور مع نصوص بقية الادوار فى غير هذا
المكان ..

الزجل والشعر ، فكان ينظمهما معبراً عن الحوادث التي تقع له
أو التي ينفع بها . ولا ريب أن الوقت الذي قضاه بالمعهد
الديني ، واتصاله بالأدباء والكتّاب ورجال الفكر أثناء عمله
بالإنشاد وفي التمثيل مكّنا له القدرة على التأليف .

ومن الدلائل على المستقبل الذي كان ينتظر الفنان في مجال
التأليف الأدبي كما هو في المجال الفني أنه نظم عدداً من الأناشيد
الوطنية لها قيمتها وأثرها في وقت كانت تلك الأناشيد قبله
مقصورة في الغالب على ما يقال في تمجيد الحكام والزلفى إلى
السلطان وولاته . ومن ذلك نشيد وطني استوحاه الفنان من
الكلمة الخالدة لمصطفى كامل « بلادي بلادي لك حبي
وفؤادي . فقد جرى الوزن والقافية ، وردد على المسامع
النشيد التالي من تأليفه وتلحينه ^(١) :

بلادي بلادي لك حبي وفؤادي



مصر يا ست البلاد أنت غايتي والمراد
وعلى كل العباد كم ليلك من أيادي



(١) هذا النشيد مسجل في شركة ميشيان اسطوانة رقم ١٢٢ بصوت الست

تودد .

— ومسجل في نفس الشركة ، اسطوانة رقم ١٤٢ بصوت محمد بخيت .

مصر يا أرض النعيم سدت بالمجد القديم
مقصدي دفع الغريم وعلى الله اعتمادي

مصر أولادك كرام أوفيا يرعوا الزمام
سوف تحظى بالمرام باتحادهم واتحادى

مصر ألت أغلى درة فوق جبين الدهر غرة
يا بلادي عيشى حرة واسعدى رغم الأعادى

وكما كان يقوم بمحاولات في نظم الأناشيد والأغاني الجديدة
فقد كان له كذلك في المداعبات أغان يميل بها نحو الهجاء
والتجريح والسخرية بمن يطيب له أن ينال منه .

ومن ذلك مثلا أنه تعرف الى غانية من غانيات الاسكندرية
كانت ضخمة الجسم ، فارعة الطول ، حلوة القوام . فجن بها
هيساما حتى لحن من أجلاها دوره الخالد « يا للى قوامك
يعجبني ^(١) » .

وهجرته هذه الغانية في وقت ما ، وتعرفت بصائع يدعى

(١) هذا الدور منشور في غير هذا المكان .

محمد عباس ، صنع لها خلخالاً قدمه هدية اليها . وضاق الفنان بهذا التصرف فراح يثأر لنفسه من خليلته التي لم يدم وفاؤها له ، ومن غريمه الصائغ . فقام باعداد أغنية من تأليفه وتلحينه يصف الصاغة التي يقع فيها حانوت الصائغ في الرقم السادس من الشارع . وراح يصف الحوانيت الواحد بعد الآخر ، حتى بلغ الحانوت السادس ، وهو متجر غريمه فيقول :

أما بقى ساعات دكان	استنى عنده يابو القمصان
تلقى اللي فيه قاضى النسوان	عمر اللي زيه ما ينعتب
بيقولوا مرة عمل خلخال	ينفع ركاب لثلاثة بغال
سألت مين لبسته يا عيال	قالوا « جليلة » أم ركب

وذاعت الأغنية وانتشرت في كل الاسكندرية حتى جاءته « جليلة » باكية مستغفرة .

في هذه الفترة من حياته بدأت ثمار عبقريته في الظهور في قالب الألحان القديمة من موشحات وأدوار ، ولكنه طورها تطويراً كبيراً . فلم يجعل التطريب هدفه الأول ، كما كان الشأن في مثل هذه الألحان التي كانت براعة الملحن لا تظهر الا في مدى نجاحه بانتقاله في سير اللحن من مقام الى مقام في

« حركة » بارعة يطرب لها المستمعون . انما كان هدف الشيخ سيد أن تعبر الموسيقى باللحن عما يقصد اليه المعنى . فتساير الأنغام ألفاظ الشعر كلمة كلمة وتصور المعنى في كل ما تؤديه . وقد لحن عددا من هذه المقطوعات من مقامات كانت غير مطروقة كثيرا في التلحين .

من هذه المقطوعات عدد غير قليل من الموشحات لحنها على الأسلوب القديم وقد خللت اسمه على الزمن ، نذكر منها ^(١) :

يا ترى بعد البعاد	مقام راست
يا صاحب السحر الحلال	» حجازكار
يا عذيب المرشف	» راست
يا شادى الألحان	» راست
يا غصن البان	» حجاز
اجمعوا بالقرب شملى	» عجم ونكرينز
صحت وجدأ	» راست
للعدارى المائسات	» راست
يا حمام الأيك	» نواثر
منيتى عز اصطبارى	» نهاوند

(١) لقد ضربنا صفحا عن ذكر عدد آخر من الموشحات لم نل من الشهرة والجلود ما بلغت تلك التى ذكرناها مثل : « ان ميلاد الرسول المصطفى » و « طف يا درى » و « يا بهجة الروح » و « كلما رمت ارتشاقا » و « نيه النجمان صاح » و « يا نديى واتنى بالمدام » وغيرها ...

وله عشرة أدوار تعتبر من أنفس كنوز الموسيقى العربية ، وكذلك دور لم يتم . ونظرا لأهمية ألحان هذه الأدوار من ناحية البناء الفني فسنعود في الفصول التالية للحديث عنها وعن اسطواناتها المسجلة . وتلك الأدوار هي :

يا لى قوامك يعجبنى	مقام تكريز
يا فؤادى ليه بتعشق	» عجم عشيران
فى شرع مين	» زنجران
الحبيب للهجر مايل	» سازكار
عشقت حسنك	» بسته نكار
عواطفك	» نواثر

وقد سجلت هذه الأدوار الستة بصوته فى اسطوانات شركة ميشيان .

ثم :

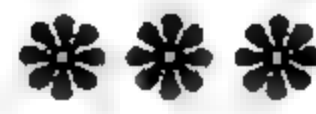
ضيعت مستقبل حياتى	مقام قارجفار
أنا هويت واتهميت	» كرد
أنا عشقت	» حجازكار
يوم تركت الحب	» خزام

وقد سجلت الأدوار الثلاثة الأولى منها بصوته فى اسطوانات شركة بىضافون .

أما الدور الأخير العاشر وهو « يوم تركت الحب » فقد سجل فى شركة ميشيان بصوت محمد أنور بعد وفاة الفنان .

وأما الدور الذى لم يتم فهو دور « يلزم بقى تهنى الفؤاد »
من مقام يياتى .

ويعتبر كل واحد من هذه الأدوار تحفة فنية رائعة . وستظل
قدوة ومثالا يحتذى به ملحنو « التخت » يعترفون من نعمها
الفياض . كما ستبقى مقياسا ونموذجا للفن الذى يجمع بين
المتانة فى تركيب النغم وبين جمال السبك والتنسيق . وقد
اتخذت هذه الأدوار جميعها طريقها الى ما هو جدير بها من
الخلود .



وفى هذه الفترة أيضا لم يغفل الفنان اتاج الأغاني الخفيفة
فبهر الناس بطائفة كبيرة منها انتشرت فى سائر البلاد كأنها
السحر . وبدأ سيلها ينهمر من الاسكندرية ، وان أتمها فيما بعد
فى القاهرة . ونعنى بهذه الأغاني الخفيفة ما يسمونه « الطقاطيق »
وهى أغان مستقلة غير تلك المقطوعات الأخرى التى اشتهرت
من مسرحياته الغنائية والتى سنخصصها بالبحث فى فصل آخر
من هذا الكتاب .

وقد جاوزت هذه « الطقاطيق » الحسين أغنية ، نذكر
منها :

(١) ان كنت شارينى ما تتقلشى

(٢) يا أها يا أها

- (٣) قلبى يعشق للمحاسن
- (٤) بطلوا ده واسمعوا ده
- (٥) بصّارة برّاجه
- (٦) عرفت آخرتها ويّا حبى
- (٧) يا لذيذ يا اخضر
- (٨) يا ناس أنا مت فى حبى
- (٩) يا زهرة الفتنة الزكية
- (١٠) تهامونى فى حبك
- (١١) يا لون الفل يا حبيبى
- (١٢) فلفل اهرى يا مهرى
- (١٣) يا بابا ليه ما تدلعنيش
- (١٤) يا لابس ع السترة نجمة
- (١٥) معلوم يا هانم
- (١٦) يا أنا يا انت يا واد يا ماطاط
- (١٧) يا حلوة فوقى صح النوم
- (١٨) بنچور يا هانم
- (١٩) أدينى فكرك
- (٢٠) يا محندقة يا ست الستات
- (٢١) فى الصاغة الصغيرة
- (٢٢) كيكى كيكو
- (٢٣) الأستيك فوق صدرك يضوى
- (٢٤) بالذمة قولولى

- (٢٥) يا بلح زغلول
(٢٦) زرونى كل سنة مرة
(٢٧) حرج على بابا
(٢٨) اطلع من دول
(٢٩) خفيف الروح يتعاجب
(٣٠) أهو دا اللي صار
(٣١) حلوة البنية يا بطتها
(٣٢) استعجبوا له يا أفندية
(٣٣) سيولى يا ناس فى حالى
(٣٤) ان كنت شارينى ما تبعيش
(٣٥) يابو شريط أحمر
(٣٦) مظلومة وياك يا ابن عمى
(٣٧) وأنا مالى هيئه اللي قالت لى
(٣٨) ما اقعدشى معاك والنبي أبدأ
(٣٩) ايه العبارة
(٤٠) أنا على كيفى
(٤١) ما تطلعش فيها يا هانم
(٤٢) يا ختى عليها وعلى بطتها
(٤٣) يا اسكندرية يا أورباوية
(٤٤) على قد النرجس ما ينوّر
(٤٥) على ايه كده

وكان ظهور هذه الأغنيات الخفيفة مصدر خير له . فقد تصادف أن رحل جورج أبيض بفرقة التمثيلية الى الاسكندرية عام ١٩١٧ وكان قد ضم اليه حديثا الشيخ حامد مرسى ليقوم بأداء بعض الأغاني في فرقة . وسمع جورج أبيض أغنية « زرونى كل سنة مرة » يؤديها سيد درويش بصوته في قهوة « الحميدية » على الميناء الشرقية ، وهو آخر مقهى عمل فيه حينئذ . وبلغ من فرط اعجاب جورج أبيض بتلك الأغنية أن طلب الى الفنان تلقينها لحامد مرسى لتكون ضمن ما يلقيه بين الفصول في حفلات فرقة . وتم ذلك فعلا في يوم وليلة . وألقى حامد مرسى هذه الأغنية البديعة في مسرح الهمبرا بالاسكندرية في ليلة كانت تقدم الفرقة فيها تمثيلية « لويس الحادى عشر » . وقد بلغ من نجاح هذه الأغنية في تلك الليلة ، ومبالغة الجمهور في استقباله لها ما ضاق به صدر جورج أبيض ، اذ أحس بالفن الموسيقى يغزو فنه الدرامى . ولكن جورج أبيض اعتزم في نفسه أمرا ، فقد عمد الى مقابلة الموسيقار في اليوم التالى ، وأخذ يغريه بشتى الوسائل على الرحيل الى القاهرة للعمل فيها حيث مجال الموسيقى أرحب وأجدى . وقد وعده أن يعهد اليه فيها بتلحين مسرحياته الغنائية التى اعتزم تقليتها من فرقة الجديدة التى سيكون للموسيقى فيها قسط وافر .

تجديفي "الدور" القديم

وتحليل دور في شرع مين

يخضع «الدور» في تأليفه لقواعد فنية خاصة وقالب معين . وكان أول ظهوره في مصر في القرن التاسع عشر . وتطور شيئا فشيئا حتى بلغ الذروة في أوائل هذا القرن .

كان المذهب والغصن في بداية عهد الدور من بحر عروضي واحد ولحن واحد وإيقاع واحد . ولا يتخلل الغناء أية موسيقى آلية (لازمات) . ومن هذا النوع القديم كثير من الأدوار مثل « البدر لاح في سماء » و « صوت الحمام على العود » للشيخ محمد المسلوب .

وفي هذا النوع من الدور القديم كانت تترك للمغنى حرية التصرف في اللحن ، فيرتجل أثناء الأدوار ما يمكن أن تبلغه مهارته الفنية وقدرته وذوقه . ويستطيع المغنى المجيد أن يعيد الحركة الغنائية الواحدة في صور شتى وألوان غنائية متنوعة ، وإن لم يخرج فيها عن المقام الملحن منه الدور .

وكان الغناء في هذا الدور القديم مقصورا على المغنى ، والتخت محدودا لا يتجاوز عدده أربعة أفراد ، وليس به أحد من المرددین . ومن أعلام من اشتهروا في تلحين هذا النوع القديم من الأدوار : حسين الساعاتي وأحمد الشلشموني ومحمد

المقدم ومحمد المسلوب الذى يعتبر زعيم هذه المدرسة القديمة ،
واذ امتد به العمر حتى عاصر المدرسة الحديثة واشترك فى
تأليف لها .

ثم تطور الدور بعد أن توافرت للتخت امكانيات فنية
جديدة ، واستخدمت فيه آلات لم يعرفها من قبل مثل الكمان
(القيولينة) ، ودخل كثير من التحسينات على الآلات القديمة
كآلة القانون التى كبر حجمها واتسعت منطقة مقاماتها وأصبحت
بحيث يستطيع المغنى الاعتماد عليها فى مصاحبته فى مختلف ألوان
الغناء ومتايعته فى تصرفه أثناء الأداء ، سواء فى ذلك أكان
المغنى مطرباً أم مطربة ، وذلك لاشتمالها على جميع مناطق
أصوات الرجال والنساء .

وكانت نتيجة لهذا التطور أن توسع الملحنون فى تأليف
الدور فأدخلوا على الغصن تنويعات لحنية يشترك فى أداء بعض
حركاتها عدد محدود من المرددين . وأصبح التلحين لا يلتزم
السير طوال الدور فى المذهب والغصن على مقام واحد كما كان
الحال فى النوع القديم . بل أصبح اللحن ينتقل من مقام الى
مقام وفقاً لما يقتضيه تركيب النغم ، وبما يجعل التلحين دائماً
التجدد لدى المستمع . كما دخل الدور ما يسمى « الهنك »^(١)
وهو أن يتناوب الأداء المغنى والمرددون فى السجام صوتى
وطبقات مختلفة . ومن أمثال هذا التطور الجديد أدوار « العفو

(١) الهنك مشتق من اللفظ الفارسى « آهنك » ومعناه التلوين الصوتى .

يا سيد الملاح « و « الورد في الوجنات » و « أنا لا أسلو
حبيبي » للشيخ محمد المسلوب .

ونساعد على انتشار الدور في هذا الأسلوب الجديد من
التلحين ظهور طائفة من أعلام المغنين ذوى امكانيات صوتية
ممتازة . فقد صادف ذلك التطور ظهور عبده الحامولى ومحمد
عثمان في بداية عهدهما ومحمد الشنتورى ومحمد سالم ويوسف
المنياوى وغيرهم .

ثم خطا الفن الموسيقى خطوات حثيثة نحو التقدم ، وساعد
على ذلك زيادة اتصالات مصر بجيرانها من البلاد الاسلامية
وبخاصة تركيا التى كانت وقتئذ مقر الخلافة ومركز الفنون
الموسيقية فى الشرق . بل لقد تكررت رحلات طائفة من أفذاذ
الموسيقين المصريين اليها ، كما وفدت الى مصر فرق تركية
ممتازة . فتطور الدور مرة أخرى وزادت ثروته فى التلحين من
مقامات جديدة لم تكن معروفة من قبل ، مع تعدد الضروب
والأوزان . وزاد اللحن ثراءً من ناحية موسيقى الآلات التى
أفسح الغناء لها المجال بين كلماته أثناء المذهب والغصن بما يسمى
فى الاصطلاح الفنى « لازمة » . وتوسعوا فى التريد (الهتك) .
وبلغ عدد المشتركين فى التخت خمسة عشر عازفا ومرددا .
وأصبح أداء الدور فى هذا الثوب الجديد يستغرق أكثر من
نصف ساعة ، على حين كان الدور القديم لا يتجاوز أدائه
عشر دقائق أو ربع ساعة .

وكان عبده الحامولى ومحمد عثمان زعيمى هذا التطور
الأخير بعد أن اكتمل نضجها الفنى ، وبزاً فى إنتاجهما جميع
معاصريهما . ومن أدوار عبده الحامولى فى هذا النوع : « الله
يصون دولة حسنك » و « ملك الحسن » و « متع حياتك
بالأحباب » و « كنت فى الحب فى » و « جددى يا نفس
حظك » وغيرها ... ومن أدوار محمد عثمان : « حبيت جميل »
و « اعشق الخالص لحبك » و « لسان الدمع أفصح من بيانى »
و « حظ الحياة » و « كادنى الهوى » و « يا ما انت وحشنى »
وغیرها ...

وعلى الرغم من كثرة الألوان التى أصبحت متوافرة فى
تلحين الدور من اختلاف المقامات وتعدد الضروب وكثرة
الاتقالات اللحنية ، فإن المعنى ما زال يتصرف فى الأداء تبعاً
لغزارة مادته ورسوخ قدمه وامكانياته الصوتية وقدرته على
الارتجال . وفى مقدمة هؤلاء المغنين الأفذاذ عبده الحامولى
فقد كان يؤدى أدوار محمد عثمان فيتصرف فيها بما يضيف عليها
ثوباً جديداً تبدو معه أمام الناس كأنها من تلحينه ، حتى لقد
التبس الأمر على الكثيرين فى بعض هذه الأدوار أيهما كان هو
الملحن لها . على أن تعاون هاتين العبقريتين الفذتين قد كتب
لتلك الأدوار جميعها البقاء والخلود .

وتتابعت بعد ذلك على هذا الأسلوب الجديد من تلحين
الأدوار عبقریات موسيقية خلقت وراءها فيضاً من الإنتاج

وثروة من هذا النوع من التأليف من أمثال ابراهيم القباني
وداود حسنى ومحمد الخضراوى وأحمد غنيمه .



وجاء « سيد درويش » ليكون قمة هذا التجديد . ذلك أنه
لم يجعل همه الأول الانتقال من مقام الى مقام فى « حركة »
فنية يطرب لها المستمع وتدل على مهارة المؤلف والمغنى ، لكنه
ساير فى ألحانه معانى الألفاظ وصور فى نعماته مدلول الكلمات
كالخائف الماهر يلبس الشعر ما يناسبه تمام المناسبة من الثياب فى
كلياته وجزئياته . وهو وان حافظ فى هذه الأدوار على روح
« التخت » التقليدية فقد وضع أساس التجديد الذى سارت
فيه موسيقى التخت بعد ذلك رويدا رويدا ، حتى بلغت ما هى
عليه الآن من سيطرة المونولوج والأغاني الخفيفة والاكثار من
الآلات ومن اللزمات الموسيقية التى تتخلل الغناء .

واذ كان فنانا ملحنًا عبقرىا قبل أن يكون مغنيا حسن
الصوت فقد صاغ أدواره فى قوالب ذات حبكة فنية لا تترك
للمؤدى مجالا للتلاعب بها والتصرف فيها . ولم يكن يلتزم
ما اعتاده الموسيقيون قبله ، بل نراه اذا لحن دوراً من مقام
الحجاز كار مثلاً لا يلحن من صميم النغمة الا المذهب ، وقد يظهر
فيه البياتى على النوا والراست على النوا ، ثم ينتقل فى أغصان
الدور بين مختلف المقامات الموسيقية الأخرى ذات الصلة الوثيقة
الفنية مع المقام الأساسى (الحجاز كار) ثم يعود فى نهاية الدور

عليه البعض اسم مقام « الزنكلاه » . وهذا المقام من المقامات التي كانت في ذلك العهد قلبلة الاستعمال . وأحسب أن الشيخ سيد أراد أن يدلل بتلحينه هذا الدور من مقام « الزنجران » على أنه من المقامات العربية الصميمة ، وليس من المقامات المستوردة أو الدخيلة على موسيقانا العربية .

تحليل مقام الزنجران :

يمكن تحليل مقام « الزنجران » تحليلا مبسطا على الوجه الآتي :

هذا المقام عبارة عن جمع متصل يتركب من جنسين متصلين هما :

(أ) جنس الجذع « دو - فا » جنس حجاز على درجة الراس .

(ب) جنس الفرع « فا - سي يمول » جنس جهاركاه متصل على درجة الجهاركاه .

ولا سبيل هنا للتعمق في هذه الناحية التحليلية فليس هذا مجاله . إنما أردنا أن نعطي مجرد فكرة عن الجنسين الأساسيين اللذين يتركب منهما مقام الزنجران .

أما التحليل النغمي للاتقالات اللحنية التي طرقها الفنان في تلحينه لهذا الدور فانه ينهض خير دليل على ما كان للفنان العبقري من معرفة أكيدة ودراية تامة بالمقامات العربية ، وعلم وثيق بالاتقالات والقفزات الموسيقية ، مع ذوق سليم وتصريف رائع .

تحليل المذهب :

١ — استهل المذهب من درجة الجهاركاه التي تعتبر درجة ركوز جنس الفرع من مقام الزنجران متدرجا في الصعود في جملة « في شرع مين » ليظهر جنس حجاز على الكردان . ثم يعود للهبوط الى عربة العجم في نهاية مقطع « قاضي الهوى » .

٢ — ولكي يرتكز على درجة الحسيني تمهيدا للهبوط ليظهر طابع مقام الزنجران استعمل درجة المحير في كلمة « يذل » ثم هبط متدرجا الى جنس الجذع « جنس الحجاز » الذي يستقر على درجة الراست في جملة « خصمه ويحكمه » . وبذلك استطاع أن يتم اظهار طابع مقام الزنجران بجنسيه في أول بيت من المذهب :

في شرع مين قاضي الهوى يذل خصمه ويحكمه

٣ — ولكي يمهد لتلحين البيت الثاني :

هو الطيب ما لوش دوا وسرّي ازای أکتمه

وهو من جنس الصبا المصور على درجة الحسيني ، أجرى لازمة موسيقية مبتدئا من درجة « الجهاركاه » صعودا الى « الكردان » مع اثبات درجة « الأوج » لكي يتم الحصول على جنس الصبا . ثم جاءت جملة « هو الطيب ما لوش دوا » من جنس الصبا وارتكز في نهايتها على « الكردان » . ثم أردفها بلازمة موسيقية من « الصبا » مرتكزة على الكردان .

ثم أورد جملة « وسرى ازای آکته » من مقام « الصبا »
المصور على درجة « الحسينى » مبتدئا من جواب « النوا »
متدرجا فى الهبوط لدرجة « الحسينى » .

وليس أدل على ما كان يشعر به فنائنا العبقري من ضرورة
التعبير بالموسيقى عن الشعور الذى يصوره المعنى وتحمله
الكلمات من أنه عبّر بنغمة « الصبا » عن الأسى والألم الذى
تحمله جملة « وسرى ازای آکته » .

وهكذا كان فى تعبيره الموسيقى مصورا لمعانى الشعر .
وها هو ذا ينتقل بلازمة موسيقية من جنس « الحجاز على الكرد »
مبتدئا من درجة « الكردان » ومستمرا فى الصعود الى جواب
« الجهار كاه » (الماهوران) بما يشبه الصراخ والعيول ليعبر
عن جملة « وادى النواح » . ثم يهبط من « الماهوران » بقفزة
واحدة بمسافة خامسة تامة الى عربة « العجم » مباشرة بما
يشعرك بافتضاح السر . فتسمع جملة « بالسرباح » فى جو من
طابع « الكرد المرتكز على الحسينى » بما يوحى بأن افشاء السر
كان عن غير ارادته . ثم يستعطف بموسيقاه فى جملة « يكفى
افتضاح » فيلحنها من جنس « الجهار كاه على درجة الجهار كاه »
وهذا يستلزم استعماله درجة « المحير » . ويهبط بجنس
« الجهار كاه » وهو فرع مقام « الزنجران » ليمهد لظهار طابعه
باستعمال جنس الجذع وهو « الحجاز المرتكز على الراست »
فيتم له بذلك اظهار مقام « الزنجران » كاملا .

وعجيب غاية العجب أن يعود بعد ذلك مباشرة الى درجة

« الكردان » ليقفز منها هابطا بمسافة سادسة كبيرة الى عربة « البوسليك » ومنها الى درجة « الراست » ليعمل بجنس « الحجاز على الراست » ممهدا له بالارتكاز على عربة « الزيركوله » ثم يسلم قفلة استقرار نغم « الزنجران » بالهبوط الى عربة « عجم العشيران » والرجوع للاستقرار على درجة « الراست » .

ومن العجيب في هذه الانتقالات اللحنية الصحيحة والقفزات الفنية السليمة أن يتم كل هذا في غناء جملة « بين العباد أمرى اشتهر » .

تحليل الدور :

فاذا انتقلنا لتحليل ما يسمى بالدور يزداد اعجابنا وتقديرنا لهذا الفنان الموهوب . فقد جرى العرف الموسيقي في تلحين « الأدوار » أن تكون الحركة الأولى من الدور مطابقة في تسلسل أنغامها للحركة الأولى للمذهب . أما هنا في تلحين الحركة الأولى من الدور في البيت الأول منه :

انصب من بعدك هناك والشعر له أحسن طيب

هو نفس لحن الحركة الأولى للمذهب . أي أنه استهل لحن الدور من درجة « الجهاركاه » وانتهى بالركوز بجنس « الحجاز على درجة الراست » وهو جنس الجزع لمقام « الزنجران » .

وأخذ فنائنا يتلاعب بالأنغام في غناء هذا البيت متنقلا بين

مختلف النغمات التي تعبر عن المعاني المقصودة من الكلمات .
واليك بيان ذلك :

١ — عاد يكرر غناء « الصب من بعدك هلك » في الحركة الثانية من جنس « الكرد المرتكز على درجة الحسيني » ثم « والثغر له » ... ويتمها بالآهات للهبوط الى « الجهاركاه بجنس الجهاركاه » . ثم يغنى « أحسن طيب » بالصعود الى « المحير » ومنه الى الهبوط بدرجات مقام « الزنجران » حتى الركوز على أساسه وهي درجة « الراست » .

٢ — وحتى لا يمل المستمع ينقله بغناء جملة « تركت أهلى وملت لك » قافزا الى « الكردان » ليعمل بها جنس « حجاز على الكردان » ، ثم مستمرا في الصعود ليرتكز على درجة « الماهوران » لاسما جواب « الحصار » في شكل جنس « نهاوند على جواب الجهاركاه » في « ملت لك » .

٣ — أما جملة « والناس بتعطف ع الغريب » ففيها من الاستعطاف والحسرة ما حمله على تلحينها من « الصبا المصور على درجة الحسيني » . ثم يدور في هذه الدائرة وهي « الصبا على الحسيني » معيدا فيها البيت الأول من الدور وهو :

الصب من بعدك هلك والثغر له أحسن طيب

٤ — ثم يعود ليغنى « تركت أهلى وملت لك والناس بتعطف ع الغريب » من نفس الطابع أى « الصبا على الحسيني » ليشبع عند السامع هذه النغمة .

ثم ينتقل بالمستمع الى مجموعة من الآهات التي رصعت من

مقام « العجم على الجهاركاه » (ويلاحظ أنها ليست من جنس الجهاركاه) .

٥ — ثم يعود الى البيت الأول من الدور وهو :

الصب من بعدك هلك والثغر له أحسن طيب

فيغنيه من مقام « العجم المصور على درجة الجهاركاه »
أيضا ، منتها بالصعود الى جواب هذا المقام المصور أى بالركوز
على درجة « الماهوران » .

٦ — ثم يعود الى الآهات والى غناء هذا البيت الأول من
الدور هابطا من جواب « الجهاركاه » مستعملا درجات مقام
« شوق افزا » المصور على درجة « الجهاركاه » (وهو من
مشتقات الدرجة الأولى لمقام العجم المصور أيضا) . ثم يهبط
الى درجة « الراست » فى شكل « حجاز الزنجران » مرتكزا
فى نهاية هذه الحركة بالصعود الى درجة « الجهاركاه » نفسها .

٧ — ثم يريح المستمع بعزف لازمة موسيقية من مقام
« الزنجران » ثم آهات أخرى من نفس المقام ليذكر المستمع
به ولا يخرجه عن محيطه .

٨ — ثم يعود مرة أخرى الى غناء جملة « الصب من بعدك
هلك » مبتدئا من درجة « المحين » بالهبوط الى درجة « الراست »
فى شكل « الزنجران » لتردده المجموعة « المذهبجية » . ثم
يغنى غناء منفردا جملة « والثغر له أحسن طيب » من جنس
« الجهاركاه » ، ثم يعيدها بحركة من « الزنجران » بتلوين

« حجاز الكردان » والنزول الى درجة « الراست » في درجات
مقام « الزنجران » .

٩ — ثم ينتقل الى تلحين جملة « تركت أهلى ومات لك »
مبتدئا من درجة « الجهاركاه » الى « الحسينى » ثم صعودا الى
« المحير » ليظهر جنس « الراست على الكردان » ثم هابطا الى
درجة « الجهاركاه » مظهرا نغمة « الجهاركاه » بلمسه عربة
« السنبلة » بدلا من « البزرك » فى « راست الكردان » .

١٠ — ثم يعود الى غناء البيت :

تركت أهلى ومات لك والناس بتعطف ع الغريب
مبتدئا من « النوا » بجنس « الراست على النوا » ومنتهيا
بجنس « الراست على الكردان » .

١١ — ثم يدور فى دائرة مقام « الراست على الكردان »
(وهو ما يسمونه مقام كردان) وذلك فى غناء :

وانت لك — أخلاق ملك — قلبى انشيك

١٢ — ويعود مرة أخرى الى جملة « تركت أهلى ومات
لك » مبتدئا من « الكردان » وصاعدا الى « الماهوران » ثم
الى جواب « النوا » (السهم) عند كلمة « أهلى » باظهار
جنس « حجاز الكردان » مرتكزا على عربة « الشاهناز » فى
« ملت لك » . ثم ينهى الجملة « والناس بتعطف ع الغريب »
بجنس « حجاز على الكردان » .

١٣ — ثم يغنى :

وانت لك أخلاق ملك قلبى انشبك

امتى وصالك يا قمر

من نفس « الحجاز على درجة الكردان » .

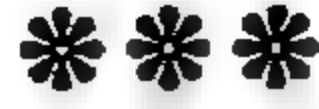
ثم يجعل من جملة « وانت لك أخلاق ملك ، قلبى آه يا قلبى انشبك » حركة من حركات جنس « البياتى على الكردان » . ويخلص منها بجنس « حجاز على الكردان » عند غناء جملة « امتى وصالك يا قمر » . ثم يردفها بآهات أخرى من « النهاوند على الماهوران » لتردها المجموعة (المذهبجية) وهو يتغنى بالجملة من النهاوند أيضا على الماهوران أثناء غناء المجموعة بالآهات (وهذا تجديد طريف) .

وتنتهى المجموعة من غناء الآهات بالوقوف على جواب « الجهاركاه » .

ختم الدور :

ثم يختتم الدور بكلمة « وانت لك » مبتدئا من « الكردان » بعمل جنس « حجاز على الكردان » ثم يستقر على « الماهوران » ليقفز منه هابطا مباشرة الى « عربة العجم » فى جملة « أخلاق ملك » . ويرتكز على درجة « الحسينى » فى « ملك » . ثم يهبط الى درجة « الجهاركاه » فى قلبى انشبك . ثم يصعد الى « الكردان » فى « آه » الثانية . ثم يغنى « امتى وصالك يا قمر » فى جنس « حجاز مرتكزا على الراست » ليتم بذلك

استقرار مقام « الزنجران » بعد هذه الدورة الرائعة بين مختلف الأجناس والنفقات التي تعبر أصدق تعبير عن كلمات الشعر وتصوير معانيه .



وهكذا الشأن في كل أدواره العشرة . ولولا ما يحمله هذا البحث من دقائق فنية تستعصى على غير الفنانين من القراء لمضينا الى أبعد من ذلك في تحليل غير هذا الدور . وتسجيلا لتلك الأدوار سنودع هذا الفصل نصوصها جميعا دون عرض للتحليل ، مكتفين من ذلك بما تقدم من تحليل الدور آنف الذكر .

وهذه هي نصوص الأدوار :

دور يا للى قوامك يعجبني^(١)

(حجاز نكريز)

المذهب

يا للى قوامك يعجبني	ليه بس ترضى لى صدودك
يا هل ترى بتأدبنى	اكمن عزالى شهودك
دا شيء كثير بعدك عنى	والقلب ميسال لوجودك

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٤٢٠/١-٤ بصوت سيد درويش .

الدور

أروح لمن أشكى حبيبي والدهر والعزال حكام
أحب أشوف في النوم طيفه ألقاه يجيني مع الأخصام
والقلب دا راح يعمل ايه حتى العوازل في الأحلام ؟

دور يا فؤادي ليه بتعشق^(١)

(عجم عشيران)

المذهب

يا فؤادي ليه بتعشق الحبيب آسى عليّـه
قلبه ظالم لم يشفق أنا صابر ع الأسـيـه
خايف أشكى من صدوده يفرحوا عزالى فيـه

الدور

يا حبيبي جد بنظرة يكفى تيمك والدلال
من بعادك داب فؤادي امتى أفرح بالوصال
قلبي حبك وانت عالم انى مغرم بالجمال

(١) هذا الدور مسجل في شركة ميشيان اسطوانة رقم ٤٢٢ / ١ - ٤ بصوت

سيد درويش .

دور عشقت حسنك (١)

(مقام بسته نكار)

المنهـب

عشقت حسنك وانت ليه	حرقـت قلبي بنار الجوى
صدك وهجرـك يصعب عليه	وانت داؤه وامتى الدوا
الصبر ضاع يوم الوداع	يا رب تجمعنا سوا

الدور

يا قلب ليه تعشق جميل	تـحب وصله يبخل عليك
فى حبه شفت المستحيل	وهو لم ينظر اليك
يا حلو شوف قلب العليل	واصلنى مرة أبوس ايديك

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٤٢١ / ١ - ٤ بصوت سيد درويش .

دور ضيعة مستقبل حياتي (١)

(مقام قارجمار)

المذهب

ضيعة مستقبل حياتي في هواك

وازداد على اللوم وكر البغده

حتى العوازل قصدهم دائما جفاك

وأنا ضعيف ما قدرشي أحمل كله

ان كان جفاك يرضى علاك

وانا في حماك عفو الحبيب

مايكوشى أحسن من كله

الدور

علمتني يا نور عيوني الامثال

واحتار دليلى بين تيهك والجوى

(١) هذا الدور مسجل في شركة ميشيان اسطوانة رقم ٨٢١ / ٥١ - ٥٤
بصوت سيد درويش .

كنت أفكر حبك يزودني كمال
خيبت ظني والهوى ماجاش سوا
تبقى مسبب كل التعب
وتزيد غضب واللي انكتب
فوق الجبين مالوش دوا

دور أنا هويت و انتهيت^(١)
(مقام حجاز كار كرد)

المذهب

أنا هويت و انتهيت وليه بقى لوم العزول
يحب انى أقول يا ريت الحب ده عنى يزول
مادمت أنا بهجره ارتضيت خللى بقى اللى يلوم يلوم

الدور

أنا وحبيبى فى الغرام ما فيش كده ولا فى المنام
أحبه حتى فى الخصام وبغده عنى يا ناس حرام
مادمت أنا بهجره ارتضيت منى على الدنيا السلام

(١) هذا الدور مسجل بشركة بيضافون اسطوانة رقم ٥٧/٨٢٥ - ٦٠ بصوت
سيد درويش .

دور أنا عشقت (٢)

المذهب

أنا عشقت وشفت غیری کثیر عشق
عمری ما شفت المر الا فی هواک
وكم صبرت ما کانشی فی يوم تتفق
مع ان قلبی کان أسیر یطلب رضاک
خنت الوداد ، من غیر میعاد ، ان کان عناد
بلاش تغیر لما تشوفنی مع سواک

الدور

یاما شربت وکنت أقول صبرک علیه
یمکن فی يوم یرجع لعقله ویمثل
لکن بقی طبعک کده وانا أعمل ایه
قلبی ما عادشی یرق بعد اللى حصل
غیرک هویت ، وقوام سلیت ، حبک یاریت
کان من زمان ولا کانشی حالی لدا وصل
خنت الوداد ، من غیر میعاد ، ان کان عناد
بلاش تغیر لما تشوفنی مع سواک

(١) هذا الدور مسجل بشركة بیضافون اسطوانة رقم ٥٥/٨٢١ - ٥٨ بصوت

سید درویش .

- ومسجل أيضا بشركة بیضافون اسطوانة رقم ٨٢٥ / ٣٢ - ٣٥ بصوت

منيرة المهدي .

دور الحبيب للهجر مايل (١)

(مقام راست ساز كار)

المذهب

الحبيب للهجر مايل والفؤاد ميال اليه
من جفاه الدمع سايل ياناس قولوا له أنا أعمل ايه
يفوتنى ويصاحب العوازل هوئه جرى فى الدنيا ايه

الدور

للجمال أنا قلبى يعشق يا جميل النظر اليه
الوداد أحسن وأوفق بس ليه كتر الأسية
العوازل بتكايدنى تبقى أنت والعزال عليه

دور يوم تركت الحب (٢)

(مقام خزام)

المذهب

يوم تركت الحب كان لى فى مجال الأنس جانب
ورأيت المجد عاد لى بعد ما كان عنى غايب
مين يصدق بعد ميلى انى أقول الهجر واجب

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ١/٧٠٠ - ٤ بصوت
سيد درويش .

(٢) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ١/٦٧٠ - ٤ بصوت
محمد أنور .

الدور

من حبيبه صار عزوله غيرى لما تبت عنه
يا أحبه استعجبوا له هو قاضى العشق عمه
مهما طال وده قولوا له البعاد لا يد منه

دور عواطفك أشهر من نار (١)

(مقام نو اثر)

المذهب

عواطفك دى أشهر من نار
بس اشمعنى جافيتنى آه يا قلبك
انت اللطف وليه أحتار
سيد الكل أنا طوع أوامرك
حالى صبح لم يرض حبيب
لوم الناس زوئدنى لهيب
ما قولشى ان الوصل قريب
يا مليكى والأمير لربك

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٧٠١ / ١ - ٤ بصوت
سيد درويش .
- ومسجل ايضا فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٥٨٣ / ١ - ٤ بصوت زكى
مراد .

الدور

خائف أحكى لمن أشكيك دبّرى علشان أرضيك
يمكنى دايمًا أوامسيك والعازل مايكونشى شريك
يخطر لى دايمًا مرآك من كثرة حبى لعلاك
صبحنى هجرك وجفأك رسم الظل يا نعم مليك

الدور الذى لم يتم

دور يلزم بقى تهنى الفؤاد

(مقام يياتى)

المذهب

يلزم بقى تهنى الفؤاد مادام مافيش شىء يشغله
وتميل اليه بعد البعاد يكفى اللى فاته أهمله
يكفى بقى النوح والسهاد يكفى العوازل تعزله
لاالصحبه دايمة ولاالوداد أحسن يشوف مستقبله

الدور

مين ينفعه فى الوقت ده غير اللى آيده تملكه
يستاهل النار بعد ده لو مال لغيره وملّكه
يا قلب فض الحب ده واترك عزولك تهلكه

الرحلة إلى القاهرة

عام ١٩١٧ عام مشهود في تاريخ الموسيقى العربية والمسرح الغنائي . شهدت فيه القاهرة مطلع نجم لامع كان مشرقه مدينة الاسكندرية هو الشيخ سيد درويش ، كما شهدت فيه توديع نجم استكمل سطوعه وذيوه وشهرته وكان مشرقه الاسكندرية كذلك ، وهو الشيخ سلامة حجازي علم الغناء المسرحي وقتذاك والذي وافته المنية في اليوم الرابع من أكتوبر سنة ١٩١٧ . وكأنما أراد القدر ألا يغرب عن سماء مصر كوكب حتى يمهّد الطريق لسطوع كوكب آخر يملأ الدنيا فناً وطرباً .

لقد اشتركت عوامل مجتمعة كانت كلها باعثة على ترك سيد درويش مدينته ومسقط رأسه . في مقدمتها ما سبق أن ألمحنا اليه في فصل سابق من هذا الكتاب من اقناع جورج أبيض له بجدوى هذه الهجرة ووعدّه إياه بأن يعهد اليه أمر تلحين مسرحياته الغنائية لفرقة الجديدة . ولم يكن ذلك الاغراء مقصوراً على جورج أبيض وحده ، بل ان جميع رجال الفن القاهريين كانوا كلما التقوا بالفنان في الاسكندرية زينوا له الانتقال الى القاهرة والعمل في جوها الرحيب . وقد سمع مؤلف هذا الكتاب بنفسه أكثر من واحد من هؤلاء يذكر كل منهم في فخر واعتزاز أن الفضل يرجع اليه في التأثير على سيد درويش واقناعه بالهجرة الى القاهرة .

كذلك كانت شركات الاسطوانات تشجعه على هذه الهجرة .
فقد بدأت تسجيل انتاجه في الاسكندرية ولاقت تلك التسجيلات
رواجا كبيرا حمل أصحاب تلك الشركات على دفعه الى الإقامة
بالقاهرة حتى ينفسح أمامها المجال عن قرب لتسجيل ما يقدمه
من الانتاج الغزير ، وكان فيما قدمته اليه من وعود عن رفع
أجور هذه التسجيلات ما حفزه على قبول مشورتها .



تلك هي البواعث المادية التي دعت سيد درويش للرحيل
الى العاصمة . وهناك عوامل نفسية أخرى دفعته الى هجرة
الاسكندرية ، في مقدمتها رغبته في التخلص من الجو القاتم
الذي كان يحيط به فيها ، ذلك الجو الخناق الذي كان يعيش
فيه ، والذي كان له التأثير الأكبر في صحته ، وكانت علاقته
بجليلة التي مر ذكرها — وبأمثالها — ما تزال قائمة وهي علاقة
كانت معوقة لمجده لمثيرة لقلقه وازعاجه . فأراد أن ينجو
بنفسه . ولعل الكلمات الواضحة في « الدور » الخالد المعروف
تعبّر في جلاء عن هذه الحقيقة حيث يقول في مطلعها :

يوم تركت الحبيب كان لى فى مجال الأنى جانب
ورجع لى المجد تانى بعد ما كان عنى غايب
ولكن هل كان تفاؤل الفنان صادقا ؟ وهل لقى حقيقة فى
القاهرة حين وفد إليها الأنى والمجد كما كان يتصور ؟
كلا ! لقد لاقه البؤس فى أول عهده فى القاهرة . ذلك أن

فنه لم يكن قد سبقه اليها . ولم تكن العاصمة لتعرف عن الفنان الشاب الوافد اليها شيئاً . فلم يجد سبيل العيش أمامه ممهدة ولا ميسورة .

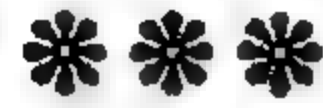
فالى من يلجأ الفنان أمام هذه الحيرة التى تعوزه فيها المعونة والتوجيه ؟ أين يجد الطمأنينة لقلبه الشارد فى مدينة صاخبة بأهوال الحرب ومشاكل الحياة ؟ انه وجد ذلك كله عند رائده ومواطنه ، ومن كان فى الماضى مثله الأعلى : انه الشيخ سلامة حجازى . وكان ذلك قبيل وفاته بقليل .

وهكذا يعتصم الفنان بالفنان فى ساعة الشدة والضيق ، فيجد القلب الرحيم والعطف المرجو . وعند من يجد الموسيقى شاطئ الأمن فى لجج المحنة ان لم يكن زميله الموسيقى هو الذى يأخذ بيده ويؤمن مخاوفه !!

قصد سيد درويش الى الشيخ سلامة فى آخر أيامه . وكان الفنان الكبير قد استمع الى الفنان الشاب قبل ذلك فى الاسكندرية أكثر من مرة وحاز اعجابه وشجعه على المضى فى طريقه التجديدى . فلما علم بمحنه مدَّ له يد العون باقامة حفل خصص ايراده له قدم فيه مسرحية « غانية الأندلس » . وأبت على الشيخ سيد عزة نفسه أن يتناول دخلا عن عمل لم يشترك فيه فصمم على المشاركة بالانشاد ضمن فرقة المسرح . وقام بالقاء أغانيه بين فصول الرواية ، ولكن الجمهور استقبله بما لم يكن يأمل فيه . ولا شك أن مصدر هذا الفتور الذى قوبل به غناؤه هو ما كان يتمتع به الشيخ سلامة من الصوت الساحر

والمكانة الكبيرة في قلوب الجماهير ، فكان لذلك أثر فعال في سقوط فنائنا الشاب كمطرب .

وأخذ الشيخ سبيد يقيم حفلات بقهوة البوسفور من حين لآخر قصد الحصول على ما يكفيه مؤونة العيش . وقد لاحقته « جليلة » في إحدى تلك الحفلات ، وقد حاول صدها عنه في حزم وتصميم ولكنه لم يستطع ، واستمرت علاقته بها قائمة الى آخر أيام حياته .



ويدعونا الموقف هنا الى تصوير حالة القاهرة في هذا الوقت الذي وفد اليها الفنان الشاب .

كانت الحرب العالمية قد أناخت بكلكلها وأحاطت بنكباتها وأزماتها حياة الناس ، وبدلت رخاءهم وأمنهم ضيقا وفزعا . فلم يكن بد من خلق ألوان فيها تعزية وشيء من الترفيه والتسلية . فبدأ المسرح الفكاهي في الجو وظهرت فيه فرقة عزيز عيد تضم في طليعة أفرادها نجيب الريحاني الذي سرعان ما استقل بفرقته في مسرح « الاچسيانة » ، حيث تخصص في إلقاء الغناء المسرحي المزوج بالفكاهة . ثم افتتح الى جانبه مسرح « كازينو دي پارى » برئاسة أمين صدقي ثم على الكسار . وأخذت هذه الفرق تتنافس فيما بينها بما عاد على هذا اللون من الفن بمزيد من النشاط والثروة .

وأمام التشجيع الباهر الذي لقيته هذه الفرق من اقبال

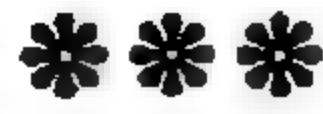
الجمهور لم تجد فرق أخرى بدأ من المحاكاة ، بل لقد كان من أثر ذلك أن فرقة « جورج أبيض » زعيمة المسرح الدرامى لم تجد بدأ من مزج اتاجها بالغناء المسرحى .

واستدعى جورج أبيض الفنان الشاب « سيد درويش » وطلب اليه تلحين مسرحية « فيروز شاه » نظير أجر قدره عشرون جنيها .

وقام الفنان بتلحين هذه المسرحية على أسلوب جديد لم يعهده الناس من قبل ، وهو أسلوبه الذى جرى عليه فى كل اتاجه فى الغناء المسرحى بعد ذلك ، بما يشكل التطور الحقيقى لهذا الفن ... ذلك أنه درج على أن يقرأ المسرحية كلها قراءة فاحصة . ثم يعيش فى أدوارها ، فتعمل فى نفسه كل شخصية من شخصياتها ، فيلبس التلحين الخاص بكل منها اللون الذى يلائمها . ثم يعيش مرة أخرى فى مواقف المسرحية ، فيتمثل كل حركة من حركاتها فى المسرح وما ينبغى أن يناسبها فى اللحن ، ثم يعيش مع كلمات الأغنية لفظاً لفظاً ، يرددها ويرددها على ضوء هذه الاعتبارات السابقة حتى يستقيم له اللحن .

أقبل الفنان الشاب على تلحين « فيروز شاه » بهذه الروح الجديدة ، حتى صاغها ألحاناً لم يكن للناس سابق عهد بمثلا . ولقد شهد جورج أبيض ورئيس فرقته الموسيقية وكل من أتبع له الاستماع الى ألحانها ، قبل عرضها ، من عارفى الموسيقى ، شهدوا جميعاً بسمو هذا الاتاج الفنى ، وقدروا لتلك المسرحية نجاحاً باهراً . غير أن الجمهور لم يكن قد استساغ بعد هذا

اللون الجديد من التلحين ، فسقطت « فيروز شاه » سقوطاً ذريعاً ، ربما لم تكن الألحان فحسب السبب الوحيد فيه ، إنما المهم أنها سقطت .



ونحن بعد علمنا بكل ما صادف عباقرة الموسيقى العالميين من فشل يتلو فشلاً حينما يقدمون على انتاج فن جديد لا تستسيغه شعوبهم بادية الأمر ، لا ندعش حين نرى أولى ثمرات سيد درويش في تلحينه للمسرح الغنائى تفشل هذا الفشل الأليم .

لقد سقطت « فيديليو » أوبرا يتهوثن عاهل الموسيقى عند عرضها الأول سقوطاً ذريعاً لم يصب سمعة يتهوثن بقدر ما أصاب جهالة جمهوره . وفشلت أوبرات فاجنر (Wagner) الواحدة بعد الأخرى فشلاً مشيناً ، ولم يكن ذلك ليحجب نوره أو يمنع التاريخ أن يمنحه لقب « ملك الأوبرات » . وفشلت موسيقى قصص الباليه الثلاث التى أبدعتها عبقرية تشيكوفسكى (Tschkaikowsky) ولم تنجح الا بعد وفاته وأصبحت خالدة على الزمن ، بل وتتقدم سائر قصص الباليه . وفشلت أوبرا كارمن حتى كانت ميبا فى موت ملحنها بيزيه (Bizet) حصرة وكمدا . وكانت أوبرات سميتانا (Smetana) موسيقار تشيكوسلوفاكيا تسقط الواحدة بعد الأخرى فى حياته لأنه عمد فيها الى خلق فن قومى جديد لبلاده التى لقبته بعد موته

« بالموسيقار الأول » . ويمكن ضرب عشرات الأمثلة على ذلك .

وكذلك تقابل الجماهير حسنات العبقریات بجحود ان أساء
الى الفنان في حياته فانه لا يحجب نوره بعد موته .

واذن فلم يكن بدعاً أن تسقط المسرحية الغنائية الأولى
لفناننا الشاب وأن تقابل من الجمهور بهذا الجحود والنكران .

ولكن شمس هذه العبقرية سرعان ما تبدد عن نفسها سحب
الانكار والجحود بقوة حرارتها فتسطع باهرة تضيء جميع
الأوساط المسرحية بما تقدمه اليها من فيض واغداق .

وهذا الذي حسبناه فشلاً في فيروز شاء لم يكن على
وجدان هذا الفنان شيئاً جديداً ، فقد تعود منذ نعومة أظفاره
ولاحقه من مكان الى مكان . ولم يكن ذلك كله الا مقوية
لعزيمته وتحملة ، مثبتاً لقدمه . وسنرى بعد ذلك كيف كان هذا
الفشل وحده هو الطريق الى النجاح .

طريق المجد

انه المجد كله بدايته ونهايته ... أعوام قصيرة لو أنها في حياة رجل عادى ما كانت شيئاً مذكوراً ، ولكنها كل شىء في كيان موسيقار عبقرى متفرد ... انها ست سنوات فحسب تلك التى جعلت لسيد درويش هذا التاريخ المجيد ، وكتبت لاسمه الخلود على الزمن . فقد أبدع فيها كل انتاجه الخالد من الغناء المسرحى وكثيراً غيره من الأدوار والمقطوعات .

فهو منذ الآن لن يتعثر بالفشل وصدماته التى عوّقه فى الماضى ، والتى كانت تلاحقه تباعاً . وسيتوارى ذلك كله عنه وعن انتاجه الى الأبد لتحل محله أضواء باهرة من النجاح المتواصل كلما تقدم به الزمن فى هذه الحلقة الأخيرة من حياته .

تعددت الفرق المشتغلة بالغناء المسرحى ، وبلغ نشاطها ذروته فى سنوات الحرب العالمية الأولى والأعوام التالية لها . وقامت بينها منافسة شديدة . بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . وكان من حسن الطالع أن هيات الأقدار لتلك الفرق تقرأ من جبايرة الموسيقيين وعباقره الملحنين كانت تتخاطفهم أصحاب هذه الفرق والقائمون على إدارتها . وكان من بينهم سيد درويش . وقد بدأ العمل فى هذا الميدان وإلى جانبه فيه من سبقوه شهرة وذيوع صيت .

كان أثناء عمله في تلحين مسرحية « فيروز شاه » لفرقة جورج أبيض متصلاً بنجيب الريحاني^(١) الذي كلفه بتلحين «مقطوعات استعراضية» بلغ من نجاحها أن اتفق معه نهائياً على الالتحاق بفرقته ، ملحقاً لها ، بأجر شهري بلغت قيمته مائة وخمسين جنيهاً . وكان يحصل على مثل هذا المبلغ من ألقانه لفرق المسارح الأخرى ، وذلك فضلاً عن دخله من بيع اأناجه لشركات التسجيل .

أخذ نجم الشيخ سيد يتألق ، بعد أن أثارت ألقانه دهش الناس واهجابهم . وتسابقت الفرق في طلب المزيد من ألقانه ، وهو يطالبها كذلك بالمزيد من الأجر ، وأحسب أنه ما كان يدور بخلد أحد من الملحنين في عصره أن يطالب بأجر مثل الذي طالب به فنانونا حين طلب اليه تلحين مسرحية « شمشون ودليلة » لفرقة أولاد عكاشة التي كانت تعمل بمسرح حديقة الأربكية ، فقد طلب ألف جنيه أجراً لذلك ، وكان مبلغاً خيالياً في ذلك الوقت . ورأى القائمون على شؤون تلك الفرقة فداحة هذا الأجر فعهدوا بتلحين تلك المسرحية الى داود حسنى نظير مبلغ مائة جنيه .

وفي هذا خير شاهد على مدى اعتزازه بفنه ، وعلى مدى ما بلغ من تنافس الفرق في الحصول على اأناجه .

(١) قصة اأناله بنجيب الريحاني سبرد تفصيلها في فصل آخر من هذا الكتاب .

وقد حفزه نجاحه المتواصل ، وأغراه ما تحققه الفرق الموسيقية الغنائية من أرباح وفيرة على انشاء فرقة خاصة به ، بدأت عملها في أوائل عام ١٩٢١ ولكنها للأسف لم تعمر طويلا لأسباب سنعود الى ذكرها في موضع آخر .

ويمكن حصر انتاجه في الغناء المسرحي فيما يلي :

لفرقة جورج أبيض : فيروز شاه - الهواري .

لفرقة الريحاني : ولو - اش - قولوا له - فشر - العشرة الطيبة .

لفرقة الكسار : ولسه - راحت عليك (أو بنت الحاوي) - أم أربعة وأربعين - البربري في الجيش - مرحب - الانتخابات (وتوفي قبل اتمامها) .

لفرقة منيرة المهدية : كلها يومين - الفصل الأول ونصف الثاني من أوبريت كليوباترا ومارك أنطوان (أتمها محمد عبد الوهاب) .

لفرقة أولاد عكاشة : عبد الرحمن الناصر - الدرة اليتيمة - هدى .

لفرقته الخاصة : شهر زاد - البروكة (وهما والعشرة الطيبة أعلى ما وصل اليه فنه) .

ويقدر بعض الكتاب من أصدقاء الفنان احصاء لانتاجه الموسيقى في الغناء المسرحى من حيث الكم بجائتى لحن ، على أساس أنه قام بتلحين قرابة عشرين مسرحية غنائية يمكن أن نحتسب في كل منها عشر مقطوعات في المتوسط . وهم يبدوون اعزازهم بهذه الوفرة من الانتاج .

وفي رأينا أن هذه الناحية العددية غير ذات موضوع اطلاقاً، فالعبرة ليست بالكم على أية حال .

ان « موتسارت » وقد مات في سن تقارب سن الشيخ سيد ، ترك أكثر من ألف مقطوعة ، عدا الكثير من الأوبرات الخالدة . كذلك « شوبرت » الملقب بملك الأغاني وقد انتهت حياته أيضاً في باكورة الشباب ولما يتجاوز الحادية والثلاثين من عمره خلف في تراثه عشرأ من السمفونيات وعددا لا يحصى من المقطوعات الموسيقية والأغاني ، حتى ان ناشري هذا التراث على تعددهم لم يتفق اثنان منهم على حصره في احصائية محددة .

ولا نحاول هنا أن نعقد موازنة بين الشيخ سيد وبين أمثال هؤلاء من أعلام الغرب الذين ماتوا في مثل سنه المبكر ، لاختلاف ظروف النشأة والبيئة والتربية . فالمقاييس مختلفة ووسائل الرعاية والانتاج متباينة . فنحن اذن نظلم فناننا اذا عقدنا مثل تلك المقارنة .

بل انى أتجاوز ذلك الى القول بأن من شباب ملحنينا في الوقت الحاضر من يقوم بامداد الاذاعة والتليفزيون ومختلف

الأفلام بالعشرات والعشرات من الأغاني في الشهر الواحد .
ومع ذلك فليس لنا أن نمجد هذا الانتاج أو نحفل به من ناحية
الكم .

بل ان من معاصري الشيخ سيد من تركوا اتاجا لا يقل عن
اتاجه من حيث الكم ، وقاموا أيضا بتقديم ثمار ألتانهم لمختلف
تلک الفرق .

ونكتفى هنا بذكر ما قدمه كل من معاصريه الاثنین : داود
حسنی وكامل الخلی من اتاج مماثل فی تلك الفترة ، حتى
یتین ما نهدف الیه من القول : ان القيمة العددية ليست ذات
شأن فی تقدير موهبة الفنان .

ويمكن تلخيص أهم أعمال هذين العلمین فيما يلي :

داود حسنی (١٨٧١ - ١٩٣٧) :

— صنف أدوارا رائعة وعددا وفيرا من الأغاني الخفيفة
ذاعت وشاعت على أفواه الشعب .

— وله من المسرحيات الغنائية :

لفرقة الريحاني : الليالي الملاح — الشاطر حسن — أيام
العز — البرنسييس — الفلوس — نجمة الصبح — لو كنت
ملكا .

لفرقة الكسار : زباين جهنم — أنا عارف وانت عارف .

لفرقة منيرة المهديّة : الغندورة — قمر الزمان — كليوبترا

لفرقة أولاد عكاشة : صباح — الدموع — معروف

الاسكافي - زبيدة - ناهد شاه - أميرة الأندلس - شمشون
ودليلة - هدى (غير تلحين سيد درويش) .

لفرقة چورچ أبيض : سفينة نوح .

كامل الخلقى (١٨٨١ - ١٩٣٨) :

- له نحو مائة موشحة ، وكثير من المسرحيات الغنائية
أهمها :

لفرقة الكسار : كان زمان - التلغراف .

لفرقة منيرة المهدية : كارمن - تاييس - روزينا - ادنا
(أو اكسير الحب) - كارميننا - الثالثة ثابتة .

لفرقة أولاد عكاشة : آه يا حرامى .

لفرقة محمد بهجت : الشرط نور - السعد وعد - البدر
لاح - مبروك عليك .

لفرقة چورچ أبيض : قيصر وكليوبترا - الشرف اليابانى
- الايمان .

والذى تقصد اليه من هذا الحصر المتقدم هو القول : ان
الشيخ سيد درويش ينبغي ألا يوضع فنه فى الميزان بتقدير
العدد والاحصاء الذى لم يتفرد به والذى ليست الكثرة فيه
هى كل شىء . انما الناحية الجديرة بالاعتزاز والتى هى أبلغ شأننا
وأوسع مدى من مجرد عددٍ مخلفاته ، هى فى نوع تراثه وتفرد
بين الجميع بما جعله سباقا وفاتحا مجددا ومطورا ، وهو
ما سنعرض اليه فيما يلى من فصول هذا الكتاب ..

الموسيقار (بهر الشعر والموسيقى)

يقول قاجنر Wagner « الشعر جسم الوردة والموسيقى أريجها ». وعلى ضوء هذا القول مضى يعالج الحديث عن كثير من أعلام الموسيقى الذين كان ميدان إنتاجهم في الغناء المسرحي، وأخذ يسهب في تحليل عناصر هذا الإنتاج وتفصيل ما يقتضيه نقده . ثم لا نلبث أن نجد الموسيقار الايطالى روسيني (Rossini) أحد أولئك الأعلام الذين تعرض قاجنر للحديث عنهم وتناول إنتاجهم بالنقد والتحليل .

بدأت حياة روسيني (١٧٩٢ - ١٨٦٨) في ظلال الفاقة والعدم المرير ، في أحضان أبوين قد أثقلت كاهلها الحاجة الملحة والمسغبة الشديدة . فلم يكد الناشئ البائس يختتم مرحلة دراسته الموسيقية في المعاهد الايطالية حتى دأب على التلحين . وقد دفعه اضطراره الى كسب العيش ألا يرفض القيام بأى عمل يطلب منه في مجال التلحين حرصا على انجاز أكبر عدد من المقطوعات في أقل وقت ممكن ، حتى لقد لحن في عام واحد ولما يتجاوز العشرين من عمره خمسا من المسرحيات الغنائية (الأوبرات) لم تكن تحمل في طيات أغانيها سوى المعانى التافهة الجوفاء . وموسيقاها وان لم تخل من جمال يكشف عن نبوغ صاحبها الشاب إلا أنها جاءت غاية في السهولة ، كما أن فيها الكثير من التكلف والتكرار والاقتباس من القديم .

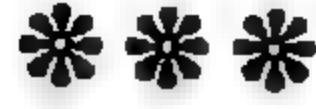
وعلى الرغم من أن روسيني قد خلّف ضمن تراثه الموسيقى عدداً من الأوبرات الخالدة على الزمن ، يكفي أن نذكر منها : « حلاق اشبيلية » و « عطيل » و « وليم تل » الا أن قاجنر لم يعفه من نقد جارح قاس . ومما قاله في ذلك :

اننا اذا استعرضنا انتاج روسيني في المرحلة الاولى من حياته على ضوء ما سبق بيانه ، من أن الشعر جسم الورد والموسيقى أريجها ، وجدنا أن الشعر الذي قام بتلحينه غير جدير بأن يكون من نوع ذلك الورد الذي نعينه وهو الورد الطبيعي الأصل الذي نبت في أرض خصبة ، انما هو ورد صناعي أوراقه من المخمل . ومثل هذا الورد الصناعي لن يكون له بطبيعة الحال أريج ولا نسيم . وتبعاً لذلك لم تكن موسيقى روسيني التي ألبس الشعر ألحانها الا من قبيل الروائح الصناعية أيضا (البارفيم) سكبها على هذا الورد الصناعي ليكسب أوراقه رائحة طارئة غير دائمة .

وهكذا يربط قاجنر الشعر والموسيقى برباط وثيق . واذا عرفنا أن قاجنر ، وفقا لما اصطلح عليه مؤرخو الموسيقى « ملك الأوبرات » وفي مقدمة أعلام الموسيقى وأكبر عباقرتها حتى ليعتبر انتاجه قمة الفن في العصر الرومانتيكي على الاطلاق فانه كذلك يعد في الصدارة من نوابغ فن القصص ، كما يعتبر شعره تراثا قيما يعتز به الأدب الألماني .

لهذا لم نجد بدا من الاستشهاد بوجهة نظره فيما بين الموسيقى والشعر من صلة وثيقة هي صلة الورد بشذاه .

فالشعر اذا حسن اختياره كان هو البداية الاولى لنجاح
الموسيقى ، وعلى ضوء هذا المبدأ نريد أن نعقد هذا الفصل عن
أشعار المنظومات التى قام سيد درويش بتلحينها .



ان هؤلاء الشعراء ومؤلفى النصوص جنود مجهولون قل
أن يذكرهم الناس عند الحديث عن سيد درويش وتمجيد إنتاجه
أو احياء ذكراه ، انهم الفرسان الذين استوحى سيد درويش
معانى أشعارهم فأوحت اليه بموسيقاه التى ألبسها تلك الأشعار ،
انهم الذين أوجدوا العروس الجميلة التى كساها سيد درويش
أفخر الثياب وأروع المناظر ، وماذا كانت تفعله « الماشطة » لو
أن وجه العروس كان دميما مشوها ؟

وحين يقتضينا البحث أن نلم فى ايجاز بهؤلاء الفرسان الذين
أمدوه بالعون الأدبى ، فاننا نضع فى الصدارة منهم من كان
أغرزهم إنتاجا بالنسبة الى فن سيد درويش ، وأقربهم اتصالا
به وتأثيرا فيه . ذلك هو صديقه وزميله الأستاذ الفنان والزجال
المطبوع بديع خيرى ، مد الله فى عمره .

كان تعارفهما عن طريق الفن وحده ، ولم يكن لغير الفن
تأثير أو فضل فى الجمع بينهما وتقديم كل منهما لصاحبه . فقد
قام الفن بدور التعريف وعقد بينهما رابطة وثيقة تلاقى فى
ضوءها روحاهما قبل أن يلتقى أحدهما بالآخر .

فى مدينة القاهرة ، أشار المرحوم الشاعر حسين شفيق

المصرى على صديقه بديع خيرى فى الحاح شديد أن يشهد مسرحية « فيروز شاه » التى قام بتلحين أغانيها سيد درويش لفرقة جورج أبيض ، لىسمع فيها-ما قام به هذا الملحن الجديد من موسيقى ذات طابع لم يسبقه اليه أحد قبله . فقد جرى عرف المسارح الغنائية اذ ذاك على الباس المقطوعات الغنائية فى المسرح ألقانا قديمة موافقة لقدما وميزاتها. وما كان أشد دهشة بديع خيرى حين استمع الى هذه الألحان التى كان سيد درويش يشترك أيضا فى أدائها على المسرح ليتولى بنفسه مراقبة مجموعة المرددن عن كتب والاحتفاظ بمنطقة الأصوات وعدم الخروج بها عن مألوفها . وقد تحقق بديع من جدة هذه الألحان وروعتها. وأسرع من ساعته لتهنئة الملحن بين الفصول ، ودهش مرة أخرى لروعة اللقاء الذى لم يسبقه نبأ ولا موعد ولا تعارف . فما كاد يقدم نفسه للفنان الشاب حتى احتضنه فى لهفة وتقيل كما لو كانت بينهما صداقة سنوات طويلة . وفعلا كانت بينهما تلك الصداقة الروحية ، فقد أخذ الموسيقىار يقص على بديع كيف قام فى الاسكندرية قبل قدومه الى القاهرة بتلحين مقطوعة وطنية اطلع عليها فى جريدة « السيف » وانتشرت فى الاسكندرية . وهى احدى مقطوعات بديع خيرى التى كتب لها بعد ذلك أن تنال شهرة ذائعة ، فما كاد يخلو حفل ولا مهرجان وطنى من ترديدها لأنها كانت أولى الأغنيات المعبرة التى ترجمت عما بين شعب وادى النيل فى مصر والسودان من رابطة وثيقة برغم محاولة الاستعمار ايجاد الفرقة بينهما . تلك

بهر النيل راسه في ناهيه رجليه في الناهيه الثاني
فوجاني يروهوا في داهيه اذا كان يسيو التهتاني
النه يا شنجه كريكري

اسود ابيض يا بو رame آشين ويا بأضينا
سوداني فيه انده كرامه مصرى طول امره أهينا
لاتين جيران بلدنجى والهيطه جنب الهيطه
الناس دى بلاوى كلنجى آيز هلينا شكيطه
النه يا شنجه كريكري

دستور يا برابره كمنجى هسبوا لنطب في جلطه
هليكو مصرنجى سودانجى واللاتدنوا في مالطه
دا هرام دى أمور سكسونيا سسيك من كاني ومانى
أهسن كلمه في الدنيا هب الوطن م الايمان
النه يا شنجه كريكري

الشجل بتأنا براوه بواب في بيت الباشا
يوم فاصوليا وبجلاوه يوم ملوخيه وبوجاشا

يا أوربا خليك شاهد ع البولتيكه الترلى
الرايه بتانا واهد لازم يستنى تملى
النه يا شنجه كريكى

ولا عجب فى أن يتلقف الملحن ، وعلى غير تعارف سابق
مقطوعة استهوت قلبه واستوحت فنه من بين مئات ومئات من
المقطوعات نشرتها هذه الصحيفة وغيرها . ولم يجد الموسيقار
موضع انسجامه المنشود الا حين التقى بهذه المقطوعة المعبرة
عن هدف من أهداف الوطنية وصورة من الصور الشعبية
الصادقة فى معنى الصلة التى تربط مصر بالسودان . ولعل غيرها
من المقطوعات كان يرمى الى نفس المعنى ولكن لم يكن ثمة فيها
ذلك الايقاع وذلك التصوير الذى تجلى فى الكلمات وفى
الوزن ، حتى ليكاد المستمع أليها أن يجول فى قرية من قرى
السودان ، أو كأن مؤلفها قد اختطف ألفاظها اختطافاً من القطر
السودانى وحملها الى مصر نظماً رائعاً . فما ان وقع نظر
الموسيقار عليها حتى كانت عبقريته فى ترقبها . فتلقاها ولحنها
غير مبال متى ألّفت ومن الذى ألّفها ، وما زال الأمر به حتى
التقى الموسيقار والشاعر ، فاستحكمت بينهما أواصر الألفة حين
ضمهما معاً كفاح فنى موحد فى العاصمة ، وأصبحا منذ ذلك
الحين الفنانين اللذين يكمل أحدهما الآخر .

مضى بديع فى طريق التأليف مصوراً بارعاً بقدم فى
المسرحيات الغنائية من الأغانى والاستعراضات الشعبية صوراً
رائعة فى صيغ من الأزجال تجد من نفس الملحن قبولاً واطمئناناً

الى التجاوب معها بأنغامه التى تتمها تفسيراً وتصويراً . فاذا كان الملحن هو سيد درويش فان اللحن يسمو الى أبعد غاية وأسمى مكانة .

والعلاقة بين الشعر والموسيقى على هذا النحو بين الشاعر والموسيقار علاقة وطيدة لا تقتصر على وطننا وبيئتنا وتاريخنا ، بل هى كذلك فى أرقى الأوساط الفنية العالمية .

لقد كان يتهوقن شديد الإعجاب بانتاج جيتا (Goethe) عاهل شعراء ألمانيا ، تستهويه طريقة صياغته للشعر حتى قام بتلحين الكثير من قصائده قبل أن يتم التعارف بينهما . ولما سئل يتهوقن فى ذلك أجاب :

« ليست عظمة شعر جيتا فى معناه فحسب بل فى قوة إيقاعه التى لها على سلطان شديد تسوقنى سوقاً الى تلحينها ، فان شعره يحمل فى طياته أسرار الانسجام الموسيقى الذى أبحث عنه » .



كان اذن من الطبيعى أن يتجاوب سيد درويش مع ذلك الشاعر الشعبى الذى ينقله فى مقطوعاته الزجلية الى أجواء تلك الطوائف التى عرض لها فى مسرحياته .

استمع معنا الى استعراض « السقاين » وهو ضمن رواية « ولو » أول مسرحية غنائية قام سيد درويش بتلحينها لفرقة نجيب الريحانى :

السقاين (١)

يهوون الله يعوض الله
ع السقاين دول شقيانين متعمرتين م الكوبانية

خواجاتها جونا حيطفشونا
ليه بيرازونا دى صنعة أبونا
متعبرونا يا خلاق

عملوها فينا طيب رضينا
ما ينفعونا ويلزقونا
ويشغلونا يا اخوته

اشمعنا يعنى پاولو وينى
ياكلوا الصينية وياخدوا الماهية
م الكوبانية وعلاوله

وابن البلد دى يطفح الدردى
مايتعدلشى يمكن مايطولشى يتعشى طرشى
ويعوض الله يهوون الله
ويعوض الله

(١) هذا الاستعراض مسجل في شركة أوديون اسطوانة رقم ١٧٣ بصوت سيد درويش وحياة صبرى والمجموعة .

دحنا بنسير حبة بتباشير
وشكنا كثير وأهيه ماشية

دى شركة غلسة ميتها نجسة
تلقاها حدقة وخضرة وزرقة ويقولوا رايقه
ياخى ها أو

اخيه عليها يحطوا فيها
كاربونات ونيت وسلفات كبريت وبدره عفريت
هما أو

يا بنت يا للى ماشية ع البهلى
ماتندهلى دى ميتى نيلى اشربى وادعى
يعوض الله

روحى الوى بوزك فى وش جوزك
خليه يطير ويجيب لك زير وانزلى تكسير
فى الحنفية

هى : يا دلعدى يا معلم طلبة والنبي تثبت لى قربه
سقاء : يا صباح القشطة اسم الله على عقلى يعوض الله
آه يانى من سحر عنيك يا أرض احفظى ماعليك

على عقلى يعوض الله

هى : على روحى يعوض الله

هو : على جسمى يعوض الله

على عينى يعوض الله

يعوّض الله يهوّن الله

وحين نمر بهذا الاستعراض تتمثل مرحلة من تاريخنا ومن تاريخ الاحتكار في بلادنا . لقد وجد كل من الفنانين : الشاعر والموسيقيار مجالا خصيبا لاثارة العواطف الوطنية . لقد بلغ الاستغلال الأجنبي مبلغه في حياتنا ، ولم يكن هذا الاستغلال منصفاً ولا قريبا من الانصاف . فهذا مجال عجيب يبدو فيه الظلم واغتصاب حقوق الشعب مبلغا يثير الحقد والحفيظة . فللأجنبي ملء الصينية وفيض الماهية وثروة الكوبانية . أما ابن هذا البلد فله التعب والعناء من غير جزاء ، وهنا يجد المؤلف والملحن الفرصة سانحة لإعلان حرب لا هوادة فيها على الشركة المستغلة . وفي ختام الاستعراض يحاول الفن أن يضيف عليه لون التسلية والمتعة فيقدم حوارا بين سقاء يحمل قربته وربة بيت تنتظر الماء . ويبدو لنا أن الحوار غير جدى وأنه لا يزيد على مجرد ترفيه .



وتجاوب الفنانان الشاعر والملحن في استعراض ما كان
يشعر به العمال والصناع ، وقد تأخر دورهم في الشرق عن
أمثالهم في الأمم الراقية ، وقلما ترددت أغنية في شأن
هؤلاء العمال والصناع قبل تلك الحقبة ، فقد دارت
الأغاني حول كثير من الموضوعات ، وعالجت الموسيقى شئوننا
نفسية وعاطفية . أما الناحية الاجتماعية والعمالية منها بصفة
خاصة فلا يبدو لنا في الأفق ما هو أوضح من الاستعراضات
التي تضمنتها ألحان سيد درويش .

وفي الاستعراض التالي نرى الصناع في صباحهم المبكر
وكفاحهم المغسور . نستعرض آلامهم وفراغ جيوبهم واعتمادهم
على قوى سوا عدهم على الله . ونلمحهم في هذا الاستعراض
باكين يسكبون الدموع في وقت كان أجدر بالمرح حين يتسم
الصباح . وهي لوحة كان يجب أن يصورها الفن ، وقد صدق
التصوير وأجاد . وما زال حتى كاد يلتقي معنا فيما نحس به
في عهدنا الجديد .

استمع الى هذا الاستعراض حين يقول :

لحن الصنّاعية^(١)

الخلوة دي قامت تعجن في البدرية
والديك بيدن كوكو كوكو في الفجرية

(١) هذا اللحن مسجل في شركة ميشيان اسطوانة رقم ٦٥٦ بصوت فتحة
أحمد .

يللا بنا على باب الله يا صنايعية
يجعل صباحك صباح الخير ياسطى عطيه

طلع النهار فتاح يا عليم	والجيب ما فيهشى ولا مليم
مين فى اليومين دول شاف تلطيم	زى الصنايعية المظالم ؟
الصبر أمره طال	وايش بعد وقف الحال
ياللى معاك المال	برضه الفقير له رب كريم

أولاد أوربا ما يناموش	عن الصنايع ما يوتوش
الافرنجى دائماً حلق حوش	والمصرى جانبه يطلع بوش
سبع صنايع فى ايدينا	والمهم جاير علينا
يا ما شكينا وبكينا	يا أغنيا ليه ما تساعدوش

ما تشد حيلك يا بو صلاح	واضربها صرمة تعيش مرتاح
خللى اتكالك ع الفتاح	يلله بنا الوقت أهو راح
الشمس طلعت	والمسلك لله
ما تشيل قدومك	والغسدة يله

وهذا استعراض آخر عنوانه الفنان باسم « لحن العمال » .
وقد يكون الباعث على ذلك هو ما أشير فيه الى ما كانت
تعانيه تلك الطائفة من فاقة واستغلال ، ولكن الاستعراض في
الحقيقة لا يعالج مشكلة العمال بالقدر الذى يعالجه الاستعراض
السابق . فهو هنا يندد أولا بعوامل التفرقة الدينية بين المواطن
والمواطن ، ويشير الى الوحدة التى تجمع بين الهلال والصليب
دون أن يستغلها مستعمر أو مستغل . والفنان فى ذلك جدير
بكل تقدير . فما كان للمستعمر من حيلة يمزق بها وحدة الوطن
غير استغلاله لتلك الناحية ، واختراعه مسألة « أقلية »
و « أكثرية » وهو ما لا وجود له فى وطن واحد ، وخصوصا
أرض وادى النيل التى اتحد أبناؤها فى وطنهم على مدى القرون
والأجيال .

ثم يعالج هذا الاستعراض أيضا مسألة الاحتكار . وكثيرا
ما ضرب الفنان على نعمتها لا فى هذه المقطوعة وحدها ، بل فى
الكثير من المقطوعات الاستعراضية الأخرى . ولا بأس بأن
تتردد الفكرة وتكرر ما دامت فى سبيل الإصلاح وإيقاظ الوعي
الشعبى . وقد انتهت المقطوعة بشكوى تلك الطائفة العمالية
من سوء حالتها الاقتصادية فى وقت ييذر فيه الأغنياء وينفقون
عن سخاء فى ملاذهم ورفاهيتهم . ثم يدعو أخيرا الى ضرورة
التعاون بين الطبقات والتآزر بين رأس المال والقوى العاملة .
وهذا الاستعراض والذى قبله هما شكوى ألم واحد

لموضوع واحد جمع بين العمال والصناع في كلمتين اتخذ فيهما
المعنى والغاية .

وهذا هو الاستعراض :

لحن العمال (١)

ما قتلـكـشى ان النـكـترة
لا بد تغلب الشـجـاعة
واديك رأيت كلام الأمره
طلع تمام ولا فيهمش لواعه
غيرشى اللى كان هالك أبدأنا
ومطلع النجيل على عيننا
ان محمد يكره حنا
ودخل دول ايه بس فى ديننا

دخل بناتنا اللى موقعنا
فى بعضنا وراح لك متصدر
فقسنا لعبته واتجمعنا
ليروح شرفنا الله لا يقدر

(١) هذا اللحن مسجل فى شركة اوديون اسطوانة رقم ١٧١ بصوت سرمد
درويش والمجموعة .

عاديك على اللى ادت له الدنيا
وش وبقي له شركة ومتنساه
تشوفنا احنا تقول حنفيه
وتشوفه هوئه تقول بلاعه



عاشين فى وادى النيل شرب
من عدادات على مللى وسنتى
من جاز للملح ومن سكر
وتراموايات لخواجه ترياتى
ربنا ما يوركشى دوختنا
الجيب نضيف والبيت أنصف
والهدمه دى اللى على جتننا
محجوز عليها دى عيشه تقرأف



الحق كله على الأغنيا
احم يا فرحتنا بسكترتهم
مستقتلين فى روزا وبهية
والسف نازل على قبرمتهم

امتى بقى نشوف قرش المصرى
يفضل فى بلده ولا يطلعش
اتم بمالككم واحنا بروحنا
دى ايد لوحدها ما تسقش



وهذه « طائفة الموظفين » فى استعراض يصور فيه الفن
بعض نواحي الشعور الوطنى العام الذى شمل جميع طوائف
الشعب فى ثورة عام ١٩١٩ حين سافر سعد زغلول وصحبه الى
مؤتمر قرساي لعرض القضية المصرية ، فتجاهلهم الانجليز
وأوفدوا الى القاهرة اللورد ملر ، عله يجد على ضفاف النيل
من يقبل التفاوض معه . فكان جواب الشعب على ذلك عنيفا
أبداه فى مقاطعة شاملة ، وأضربت جميع الطوائف ، واحتشدت
الشوارع بمظاهرات صاخبة ، وخرجت السيدات محتجات ،
على الرغم من أن سفور المرأة وقتئذ لم يكن على نحو ما هو
عليه الآن . وشمل ذلك الاضراب جميع الموظفين فاقطعوا عن
أعمالهم عشرين يوما استقطعتها الحكومة من رواتبهم بعد
عودتهم .

وينتهى استعراض « الموظفين » هذا بالشكوى التقليدية
التي تلازم الموظف والتي يرددها دائما وهى قلة المال وبوفرة
العيان :

لحن الموظفين (١)

هز الهلال يا سيد كراماتك لاجل نعيّد
يكفى اللى حصل كام يوم ووصل
يا زرع بصل

هديت وهو زاق الحال .. ورجعنا للأشغال
دا الموظف منا مش وش خناق ولا شومة
لما يحمّر عينه واللا يقّوم له قومه
حد الله ما بينا وبينك غير حب الوطن يا حكومه

عشرين يوم راحوا علينا ان شالله ياخدوا غنينا
بس المقصود يبقى لنا وجود
والدنيا تعود

ياما شوفنا من الستات طلعم عملوا مظاهرات
والكناسين روخرين راسهم وألف مقشه
لا يكنسوا كنسه ولا يرشّوا رشه
والصناعية راحم جايين صرف أحسن ورشه

(١) هذا اللحن مسجل في شركة أوديون اسطوانة رقم ١٧٧ بصوت سيد
درويش والمجموعة .

مستخدم الأيام دى ذمه مافيش أحسن من دى
بليسانسيهات وبدبلـسـومات
يرطن بلغات

فى الشغل ياسيدنا البيه تمانين ما يجيبوا رجليه
والغلب اللى شاربينه يا ريت العالم عارفينه
دى ماهية إيه دول خمسة جنيه
من خمسة منه تروح وبقيته تقول ابّوح
وبسلامتها الست بتاعتي ما تتوصاشي

ولا تولدليش فى البطن الاتنين كدا ع الماشي
ويجي الجزار والخضري والبقال يلعن أبو خاشي

ولعل القول يستفيض فى تفاصيل يطول بها المدى لو قدمنا
جميع الاستعراضات التى تضمنتها المسرحيات الغنائية لهذه
الطوائف الشعبية ، وهى بلا شك تحدد القيم الفنية لناحية من
نواحي التمثيل والغناء المسرحى فى تلك الآونة .

فهذه الأغاني والاستعراضات المسرحية فى جملتها مناظر
لطوائف الشعب فى حقبة محددة من تاريخ حياتنا بما تحمل من
خير وشر . وقد تضمنت فى بعض الأحيان جملا وألفاظا
استنفدت حيويتها واختفت لأنها كانت تعبر عن موجودات
وتصورات تغير بها الزمن وتبدل . غير أنها رغم ذلك تحمل

وديعة كبيرة من المفاهيم الشعبية التي لم يكن لنا - أو على الأصح لمن بعدنا - قبّل بالوصول إليها . شأنها في ذلك شأن اللغة العربية الأصيلة في تطورها . وقد قالوا ان الشعر ديوان العرب لأنه يسجل في طيات قصائده صورا من المعيشة في المجتمع الذي قيل فيه .

فاذا اصطدم وقتنا الحاضر في تطوره وتقدمه بألفاظ ليست من عملة يومنا الذي نعيش فيه ، وقد نشعر بالانكماش حين سماعها ، فان الخطب سهل يسير . فالبعيد عن ذوقنا ورضانا اليوم كان حلية الأمس وزينة البارحة . وكان هو المعبر الحقيقي الوحيد عن الترفيه المنشود في ذلك الزمان .



وكما كان بديع خيري مركز تموين زجلي لسيد درويش ، فلقد كانت هناك مراكز أخرى استمد منها غير قليل مما قام بتلحينه . وكان لهؤلاء المؤلفين أيضا براعتهم ومقدرتهم التي اجتذبت فن سيد درويش للتلحين والترديد والانشاد .

هذا هو المرحوم أمين صدقي من مشاهير المؤلفين للمسرحيات الغنائية الفكاهية وقتذاك . وكان مما قام فنانا بتلحينه لهذا المؤلف مسرحية « الاتخابات » التي تتخير منها المقطوعة التالية ، وهي استعراض « بنات اليوم » . وهذه المقطوعة في هدفها أكبر من عنوانها بكثير وأبعد منه بكثير . انها رسالة المرأة الناهضة التي تنشد الوصول إليها . ولكن ليس هذا

موضع الغرابة . وانما الغرابة سبقها لأوانها وتعبيرها عن حياة بنات يومنا الحاضر الذى نعيش فيه لا بنات اليوم الذى يعنيه المؤلف منذ قرابة نصف قرن . ففى هذه القطعة تعبير صادق عن الأمانة التى تستشرف اليها الفتاة المصرية وتدل بكفايتها وجدارتها عن المكانة المرموقة التى ينبغى أن تكون لها فى حياتنا الاجتماعية . قطعة سبقت زمانها بأكثر من خمسة وأربعين عاما ، واشتملت فى أبسط تعبير وأجمله على أصدق صورة شعبية فى حياة الفتاة الناهضة المتطلعة الى أسنى الأمانى والامال .
وها هى ذى المقطوعة :

بنات اليوم

يا بنت اليوم	دا وقتك دا يومك
بزياداك نوم	قومى اصحى من نومك
واخلصى م اللوم	وطالبى بحقوقك
ونجاهد فى حياتنا بحرية	ليه مانكونشى زى الغريبة
قدارة قادرين	شطارة شاطرين
وخفتنا دى مين	مين فى دردحتنا



ودبلومات	معانا شهادات
بالسبع لغات	ونعرف بولتيكة
زى الراجل ليه	ليه مانكونشى يا ييه
عنا ايه	قول لنا هو زايد

ليه مانكونشى زى الغريبة ونجاهد فى حياتنا بحرية
شطارة شاطرين قدارة قادرين
مين فى دردحتنا وخفتنا دى مين



ليه جوزى يتعب ثمللى
ليه يشقى وأنا قاعدة فى محلى
أتماون فى حياتى وحياته
وتروق له العيشة وتروق لى
اشمعنا فى أوربا الستات
لهم صوت فى الانتخابات
احنا كمان لازم نفوقهم
هنا فى بلادنا ونبقى فوقهم
المصرية من نشأتها
مافيش زيها ست فى بيتها
ان كان فى محبة بلادها
أو فى تربية أولادها



وكما لحن سيد درويش لبديع خيرى وأمين صدقى لم تفته
عبقرية المرحوم يرم التونسي الذى صاغ - بعد عودته من
منفاه - أزجال مسرحية شهر زاد ، وهى إحدى مسرحيتين

اختتم بها الموسيقى حياته بعد أن استقل بفرقة الخاصة . ولو أن الأقدار مدت للشاعر والملحن في أجل الإقامة والبقاء لكان للفن من هاتين العبقريتين أشياء وأشياء ... لو لم يمت سيد درويش ، ولو لم ينف يرم ، لكان مع شهر زاد مسرحيات يطول بها المدى ويتجاوب بها المسرح الغنائي العربي . ولنا عودة للحديث عن أغنيات هذه المسرحية في فصل آخر من هذا الكتاب .



هؤلاء الفرسان الثلاثة – بديع وأمين وبيرم – هم الطليعة في تغذية ألحان سيد درويش المسرحية بالزجل الرائع والحوار الشيق والاستعراض الدقيق لمختلف الصور الشعبية في فترة لم تزد على ست سنوات ، ولكنها كانت وستبقى سنوات وسنوات .

ومن هنا يتبين لنا أن الملحن يبلغ من الاجادة مداها البعيد اذا ما وجد الشعر الصالح والكلام اللائق الذي يجتذب عبقرية الموسيقى ، ويوحى اليه من النغم المعبر المصور ما يسمو بالانتاج في جملته . فان الكلام المريض يهبط بمستوى الملحن والمؤدي بل والمستمع كذلك ، ولا نذهب بعيدا ، ففي أغانيها في الوقت الحاضر ما يستحق الرثاء من كل هذه النواحي ! .

فنان متوشب

آفة الفنان التعصب والجمود والرجعية المعوقة الضارة .
فانك ترى الكثير من الموسيقيين وهواة هذا الفن قد تحجر
ادراكهم وجمدت عقولهم فراحوا يتعصبون للقديم ، لا لشيء
سوى أنه قديم لا يبعون عنه تحولا بل ولا يطبقون الحديث في
غيره . وأكثر من ذلك أنهم غير مستعدين للتعرف على أى لون
آخر من ألوان الموسيقى لأنه مهما يكن فيه من المحاسن والمزايا
غير جدير بالتعرف اليه لأنه لا يرقى في نظرهم الى المستوى
الذى يستحق الاهتمام به أو الالتباه اليه .

نرى القاهرة تموج كل عام بمواسم موسيقية قلّ أن تتاح
لغيرها من عواصم الدنيا بما يفد اليها من الفرق العالمية التى
تقدم أروع الانتاج الفنى فى مختلف ألوانه ، من مسرحيات غنائية
فى فن الأوبرا والأوبريت ، وأخلد المقطوعات الموسيقية من
أكبر الأوركسترات السمفونية ، وأبدع الاستعراضات من فرق
الباليه صورا موسيقية رائعة بلغت القمة فى نضجها وأنعامها بعد
أن قطعت فى مراحل تقدمها مختلف الحلقات والتطورات
كل هذه الروائع والجولات تشغل دور العرض فى القاهرة وغير
القاهرة من كبريات مدن الجمهورية ، أكثر شهور السنة ،
وتتزاحم عليها الجماهير الواعية ، وتستنفذ تذاكرها فى كثير من
الأحوال قبل موعد العرض الأول بأيام . فهل أحست بذلك كله

تلك الطائفة الرجعية من الموسيقيين الذين أشرنا اليهم أول هذا الحديث ؟

ان هذه الموسيقى « الدخيلة » - على حد تعبيرهم - هي مروق وخروج على القديم . كآثما جاءوا هذه الدنيا ليكونوا مجرد حراس على ما تركه لهم آباؤهم وأجدادهم ، حتى ولو كان فناً لم يتجاوز الخطوط البدائية الأولى .

وهناك في الجانب الثانى طائفة أخرى من الموسيقيين وهواة الموسيقى ينظرون بعين الازدراء والامتهان الى كل ما هو شرقى عربى ، ويمجدون كل ما هو أجنبى ، والفن العربى مهما سما قدره وعلت قيمته لا يستحق عندهم شيئاً ، لأنه فى نظرهم فن السوق ، وهؤلاء لا يترددون على أية ندوة تقدم الموسيقى العربية ، ولا ينزلون بأقذارهم « الرفيعة » لسماع فنان عربى مهما بلغت مهارته فى فنه ، وذلك على الرغم من أنه يوجد فى القاهرة وعواصم البلاد العربية مغنون وعازفون ومؤلفون من الطراز الأول . وهؤلاء الأفذاذ من الفنانين وان كانوا قلّة بين جمهرة محترفى هذا الفن فانهم فى نظر هذه الطائفة المعادية لكل ما هو عربى ، لا وزن لهم ولا تقدير . ومهما يكن هذا الاتاج رائعا فهو فى اعتبارهم فن متأخر واتاج هزيل .

هاتان الطائفتان المسرفتان فى تفكيرهما قد فقدت كل منهما القصد والاعتدال بما لا يجدى على موسيقانا القومية نقعا أو تقدما . فاحداهما تنكر لكل جديد ولا تحاول أن تسير ركب الحضارة الفنية ، فتظل واقفة مكانها لا تخطو خطوة فى طريق

الاصلاح والتقدم ، بينما الأخرى تنكر لكل ما هو عربى ، وتحاول أن تطمس كل فن موروث بدعوى أنها تحمل شعلة التطور والتجديد .

والفنان الذى تنشده والذى تتمناه هو ذلك المتفتح الذهن المتسع الأفق . يقدر الجيد أينما يكون ، ويبحث عن الفن الرفيع حيثما وجد ، يستسيغ الأصل من الفن العربى لأنه ينبض من دمه ولحمه ، ويستمتع بروائع الفن الغربى بما بلغه من امكانيات وتطور فى التأليف وطرق الأداء .

وعلى ضوء هذه النظرية التحليلية نريد أن نعرض سيد درويش !!! ...

خرج سيد درويش من بين طبقات الشعب ، وتدرج فى سنوات شبابه فى الاسكندرية فى تلك الجماهير الشعبية على نحو ما أوردناه فى اسهاب ، وكان هذا هو شأنه أيضا بعد هجرته الى القاهرة . يخالط الأوساط الشعبية ، ويعمل معهم ويفكر تفكيرهم ، يفعل بالشعب ويتفاعل معه بجميع بيئاته وطوائفه . لهذا جاءت موسيقاه معبرة عن تلك الطبقات ، مصورة لها ، ملائمة لمختلف ميولها العربية . تتقبلها أذواق الجماهير لأنها نابعة من صميم مشاعرها .

كان الفنان يلتقط فنه من أفواه الشعب . سمع مرة عند مروره فى منطقة « الزهار » بحى بولاق بائعا صعيديا يقف الى جوار جدار وهو ينادى على نوع من أنواع البلح بنداء طريف يشكّل نغما استرعى التفات الفنان . فلما جمعته فى نفس الليلة

جلسة سمر ، بدا بين الحاضرين ساهما واجما . لقد كان مأخوذا
بلحن بائع البلح . استوحاه فأوحى اليه بلحن جديد مبتكر .
وها هو ذا يطلب في نفس الجلسة من صديقه ، وزميله ، بديع
خيرى أن يصنع له مقطوعة زجلية على لسان بائع صعيدي تكون
على وزن النداء الذي سمعه من بائع البلح ، وكان ذلك هو
ميلاد اللحن المشهور « مليحة جوى الجلل الجناوى » الذى
أصبح أحد استعراضات أوبريت « قولوله » . أما كلمات
المقطوعة ^(١) فهي :

مليحة جوى الجلل الجناوى
رخيصة جوى الجلل الجناوى
جرب حدايه وخذ لك جلتين

خسارة جرشك وحياة ولادك
على اللى ماهوش من طين بلادك
جول لى حتلجى زى ذى وين

(١) هذه الاغنية مسجلة بشركة ميشيان اسطوانة رقم ٦٦٥ بصوت عبد القادر قدرى .
- ومسجلة مرة اخرى بشركة ميشيان اسطوانة رقم ٧٩٧ بصوت سيد مصطفى .

الدنيا مالها يا زعبلأوى
شجلبوا حالها وين المداوى
شوقوا البلاوى البنك ناوى
يرفع دعاوى علشان يتاوى
فى فلوسنا واحنا مجندلين
ان كنت جلبك على ابن جنسك
رجى صنايعه ينفع بحسك
عجولنا مالها بس تخينه
لغمطنا راس الحمارة طينه
دى حته الهدمة بجت بالدين



ولحد امتى ماتفوجشى واصل
والبيه مجمص جاعد يواصل
يشرب فى بيره ويئا منيره
واحنا فى حيره جد الكبيره
اتعنا بجى يا سيدنا الحسين



ان كان حاجتنا متعجبكشى
الجى لنا بالك ومعلشى
تلجى اللى ودر فى غادى جاى

اللى النهارده مايكونشى نكته
اصبر لبكره تلجاه جليصطه
دا ابن وطنك ما ييلفكشى
ماتعدموشى ولا يعدمكشى
دمك من دمه ما يفرءجكوش

وكان الفنان فى أحسن أوقات سمره وهو بين أفراد أسرته
فى المنزل الذى يقيم به بجزيرة بدران ما يكاد يسمع فى الليل
أحد باعة « الطرشى » يغنى لسلعته فى الشارع حتى ينزل اليه ،
ويتابعه فى شوارع شبرا وقتاً ليس بالقصير ، متأثراً بتغماته
الشعبية برغم ما كان لهذا البائع من صوت أجش .

وهكذا ينتقل الفنان الى حى عابدين ليستمتع فى حارة
السقاين الى نداء هذه الطائفة وهم يعلنون عن الماء الذى
يحملونه فى قربهم ... وبذلك استطاع أن يعرض هذه الطوائف

الشعبية المختلفة ، في ألحانه الرائعة التي تصور في كل منها مهنة أصحابها وتعبير عنها خير تعبير .

لقد شملت مسرحياته استعراضات : السقاين ، والسودانية ،
والرشايدة ، والشيالين ، والمجانين ، والحشاشين ، والتحفجية ،
والشعراء ، والأروام ، والمراكبية ، والموظفين ، وأولاد الذوات ،
والوارثين ، والعمال ، والصناعية ، والمغاربة ، وتجار العجم ،
والجزارين والحمارين ، والباعة على اختلاف طوائفهم ،
والصعايدة ، والسياس ، والجرسونات ، والبويجية ، والمربجية ،
وغيرهم وغيرهم

ولم تكن ألحانه الاستعراضية عن تلك الطوائف مجرد ألحان
قديمة لألفاظ جديدة ، انما كانت - كما قلنا - تصويرا معبرا عن
كل طائفة من هذه الطوائف في موسيقى قوية ، دائمة التجدد ،
في غير الحاح ولا تكرار ، وانه ليتفاعل مع كل طائفة من هذه
الطوائف فينقل المستمع حين اصغائه الى اللحن كأنما يرى
صورة وضعها رسام ماهر لمناظر هذه الطوائف ، تراها رأى
العين ، بقدر ما تسمع من لحنها العذب الجميل ، في بساطة
شعبية وسهولة ممتعة .

ولعل من خير ما كتب عن تلك الموسيقى المسرحية وترجمتها
الصادقة عن المعانى ومدى تصويرها لها ما سجله صديقنا
الدكتور حسين فوزى في احتفال الاذاعة المصرية بذكرى الفنان
في ١٥ من سبتمبر سنة ١٩٤٩ قال :

« سيد درويش يذكرنى فى تاريخ التطور الموسيقى بحركة قام بها « جلوك » فى أواخر القرن الثامن عشر ، اذ رفض أن تكون الموسيقى المسرحية مجرد ألحان لا تربطها بالكلمات أية رابطة ، وأبى على المغنى أن يكون مجرد مطرب يلعلع بصوته على المسرح دون أن يعبرّ اللحن مباشرة عن معنى الألفاظ التى يغنيها .

« وسيد درويش كان يؤلف اللحن الذى يؤدى الى شيء أبعد وأعمق من مجرد الطرب ، لأن ألحان سيد درويش تعبر عن المعانى أصدق تعبير ، وقد تصل فى بعض الأحيان الى اعطاء صورة واضحة للأشخاص ، ويتضح ذلك فى أبسط ألحانه ، تلك التى وضعها على السنة فئات شتى من الناس كالسقاين ، والحشاشين ، والنشالين ، وأولاد الذوات ، وبائعى اليانصيب ، والفتوات .

« من منا لا يذكر لحن « يا ماشاء الله ع التحفجية أهل اللطافة والمفهومية » ... كان سيد درويش يستوحى نغمة بسيطة على السنة بعض هذه الفئات ، ثم يجرى عليها من ضروب فنه بطريقته العجيبة حتى يخرج اللحن شيئاً آخر غير هذه النغمة البسيطة ، ولكنك تكاد تسمعها ضمن ما لحنه . أو هو يؤلف اللحن مطلقاً ليوحى إلينا بصورة ناطقة للأشخاص المتحدثين ،

أو ليصور اللفظ بمعناه ، كما جاء في تلحين هذه الجملة البسيطة
ينطق بها جماعة من الوصوليين :

« علشان ما نعلی ونعلی ونعلی لازم نطاطی نطاطی نطاطی »
فالموسيقى هنا لا تكتفى بمتابعة اللفظ عن كتب بل هي
تلبسه لبساً .

« ولم يكن تحدياً من سيد درويش أن يقول : « أنا أقدر
ألحن الجورنال » .. لأن التلحين عنده كان اسقراءً للمعنى
وتحويله الى موسيقى .

« ولقد أتيج لى فى مثل هذا الوقت من العام الماضى أن
أحضر حفلاً ... فى الاسكندرية تخليداً لذكرى الشيخ سيد
وأذيع من المحطات المصرية ، وقد سمعت فيه فاصلاً موسيقياً
موضوعه :

« المنظر : على قارعة الطريق ، أمام الكتبة العموميين ، وقد
جاء رهط من الفلاحين والفلاحات يستكتبونهم خطاباً لإدارة
الجهادية ... انى أستمع لموسيقىات العالم منذ أكثر من ثلاثين
عاماً ، فليس من السهل على من كان هذا حاله أن يدهشه شيء !
ومع ذلك أؤكد لكم أننى حبست دموعى وأنا أنصت لهذا المنظر
الموسيقى من تأليف سيد درويش . حبست دموعى لأن المنظر
محزن فهو غاية فى الطرافة باعث على الضحك من أوله الى آخره ،
مطرب الى أقصى حدود الطرب ، وقد ضحكت وطربت له . انما

تأثرى الفجائي كان مزيجا من الحزن على سيد درويش الذى
قضى فى شبابه ، ومن الفرح بأن الرجل ما زال حيا. فى موسيقاه
لأن موسيقاه جديرة بالحياة ، فهؤلاء الكتاب العموميون
يتحدثون فيما بينهم حديثهم العادى فى شىء من الحذقة -
ولكن بالغناء - ثم يجىء الفلاحون يتحدثون فى شئونهم وفيما
جاءوا لأجله حديثهم العادى وبلهجتهم الريفية - ولكن
بالموسيقى - ويقاولون الكاتب العمومى على الأجر ، ويبدأ
هذا بكتابة خطاب الى ادارة القرعة وهو يمليه على نفسه بصوت
مرتفع ، ذاكرًا اليوم والتاريخ والمكان ، مردداً ألفاظ التفخيم
لسعادته أفندم حضرتلى ... وهكذا حتى خاتمة الخطاب بنصه
وفصه ... - ولكن بالموسيقى - موسيقى كلها رشاقة ودعابة
وسخرية بريئة ، والسخرية البريئة من أقوى أدوات التعبير فى
الفن ...

« يمثل هذا الفن استطاع ملحننا الفريد أن يتخطى العرف
الموسيقى فى التعبير عن صد الحبيب ووصال الحبيب ... يتخطى
محض العرف الموسيقى فى تصوير الحب والحزن والحماس الى
الدعابة فالضحك فالتصوير الكاريكاتورى » اهـ .

ولقد سبق أن أوضحنا كيف جدد الفنان فى النوع القديم
من الغناء وهو « الدور » ، بما جعل لأدواره طابعاً خاصاً ، ثم

رأيناه حين اتجه الى التلحين المسرحى كيف كان شعبيا صميما ،
يترجم عن جميع الطوائف والطبقات ، مصورا لها في غير تكرار
ولا اعادة ، على الرغم من كثرة انتاجه ووفرة ألحانه . بل ظل في
ذلك كله الفنان الشرقى العربى الصميم .

ولكن هل كان الفنان في موسيقاه هذه جامدا رجعيا ؟

كلا ! فلم يكن سيد درويش من ذلك النوع الرجعى
المتخلف . بل كان فنانا تقديميا متوثبا ، لا يفوته ارتياد دار
الأوبرا أو غيرها من المسارح للاستماع الى الفرق الأجنبية وهى
تؤدى المسرحيات الغنائية العالمية الخالدة فى أسلوبها المتعدد
الأصوات ، ثم هو بعد ذلك يستفيد من هذا اللون الغربى ،
فتراه يعمد الى التجديد بإدخال « تعدد التصويت الهارمونى »
فى مسرحياته . فتؤدى الفرقة ألحانه فى أكثر من صوت وأكثر
من معنى فى وقت واحد .

رأينا ذلك فى ثلاثة مواضع :

١ - فى ختام الفصل الأول من شهر زاد ، عندما يتسلم
« زعبله » بطل الرواية السيف من الخاتون ويعتزم
الخروج لمحاربة الأعداء ، والجميع يودعونه بالدعاء له
بالنصر ، بينما يردد أعداؤه الثلاثة دعوات الشر له ، وفى
حين يدعو زعبلة الجيش لمجابهة الأعداء .

فتجرى هذه الأصوات فى وقت واحد هكذا :

صوت آخر

زعبله : دوسوا الأعداى بالقدم

ماحناش فى وقت الانتظار

املوا نفوسكم بالهمم

واملوا السما والأرضى فار

يا عسكري اللى انهزم

يقع فى عار وأى عار

وان داس على النفس وهجم

ريك كفيل بالانتصار

صوت

الجميع : تنتصر وترتفع والأعداى تنهزم ، تنتصر
الأعداء الثلاثة : وتتكسر

الجميع : روح يا زعبيلة انتصر
وعود لنا فايز بطل

الثلاثة : كلام فى كلام منام فى منام

مش راح تنفع ولا راح ترجع

أبدأ أبداً ان شاء الله

الجميع : راح يتمتع غصب عنكم

الثلاثة : بكره حنسمع

الجميع : ان شاء الله

٢ - ثم استخدم هذه الطريقة « البوليفونية » من تعدد التصويوت ، مرتين في أوبريت البروكة ، احدهما في الفصل الثاني في حوار بين ييو وبتينا والجميع . هكذا :

الجميع :	سلتاريو سلتاريو
هو : سيد الفن كله	
سلتاريو سلتاريو	
هو : سيد الفن كله	

ييو :	بتينا أنا ييو
بتينا :	أهلا باللي أحبه
ييو :	في أودتك ابقى استنى
بتينا :	آه باللي مجننى

٣ - واستخدم تلك الطريقة أيضا في الفصل الثالث من نفس الأوبريت . هكذا :

روكو : عاوز يجيب له نحس اليوم م الديل للراس ضرب

تقير فار السعير دامين يطير •

لوران : لحن المغازلة بدون تأخير يمكن يفيده للتفكير

لما أشوف وش الحبيب ما اعرفشى ليه ركبى تسبب

أنا كمان الكهريا تللعنى زى العقربه

من نظرتك قلبى يدق أعمل له ايه بقول يحق

لما اسمعك تتكلمى معرفشى ايه بيغزنى

لما أشوف وش الحبيب ما اعرفشى ليه ركبى تسبب

بتينا : ياللاينا يسو : استنى حبه

بتينا : ايه جراك يسو : بس رجلى

بتينا : ما لها رجليك ما لها رجليك ؟

يسو : منملة

كل الحلاوة والسعادة والجمال لى أنا

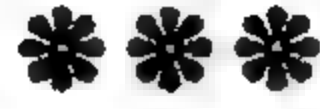
يسو : انت السعادة والهنا انت مرادى والمنى

بتينا : ويا الحبيب عيشى يطيب

يسو : يكفى مانيش عاوز غنى

معا : ياللاينا ياللاينا دى السعادة بتنادينا

وهذا الأسلوب الهارموني من تعدد التصويت البوليفوني الذي استمع اليه الفنان وحاكاه لم ينقله بشكله تقلا ينفر منه الذوق الشرقي ، بل ظل مثال الموسيقى العربية الصميم ، وذلك على الرغم من أن هذا التجديد لم يكن مما تداولته الموسيقى العربية ولا مما مارسه الملحنون قبله . وأحسب أن هذا الفنان الموهوب لو أن العمر امتد به لمضى في هذا التجديد الى غايته البعيدة ، ولكننا منه أمام تراث من المسرحيات الغنائية الحاشدة بالأساليب المبتكرة الحديثة .



وكان من أمارات هذا التوثب الدائب في جهود عبقرينا الفذ ما سجله هذا التعاقد الذي التقينا به وشاء القدر أن يتضمنه هذا الكتاب وثيقة تاريخية بخط يد الفنان تدل على مدى ما كان يتمتع به من طاقة لا تعرف ركودا ولا تقف دون مواصلة السير . هذا التعاقد قد اتخذ عنوانا لو أنه كان في عصرنا الحاضر ما كان فيه شيء مستغرب ، ولكنه كان يسبقنا بقراءة نصف قرن . وهو يتجلى في عنوانه « عقد أغاني الشعب » ، وهذا العقد يتضمن تأسيس شركة غايتها تدوين أغانيه الدائرة على الألسن بالنوتة الموسيقية . وأهم شروط العقد من الناحية الفنية شرطان :

أولهما : أن يجرى التدوين لآلة البيانو لكلا اليدين على مفتاحين مختلفين .

ثانيهما : ألا يقتصر التدوين لليد اليسرى على مجرد نغمة ثابتة تكون بمثابة ايقاع متكرر يساند اللحن الذى تؤديه اليد اليمنى (بما يصطلح عليه باسم البمب أو الطبلّة) .

بل يشترط أن يقدم اللحن التدوين لليد اليسرى بتوزيع صوتى طبقا لقواعد الهارمونى الغربية .

وهذا العقد مؤرخ فى اليوم الأول من شهر أغسطس سنة ١٩٢٣ أى قبل وفاته بشهر ونصف . ومع أن سيد درويش لم يكن قد تلقى الموسيقى فى دراسات منهجية تفتح أمامه الطريق وتعينه على تخطيط مثل هذه الوسائل التقديمية والابتكار فيها ، فان موهبته كانت تسبق الزمن ، وكانت تعوضه دراساته الخاصة من القوة ما كان يمكن أن تتجه له دراسات المعاهد .

ومن العجيب أن يكون ذلك فى زمن كانت الأمية الموسيقية ما تزال مهيمنة على السواد الأعظم من محترفى هذا الفن ، بل على بعض كبارهم . وقل من كان يفكر وقتئذ فى تدوين ألحانه على مثل هذا النهج العلمى الذى اتجه اليه سيد درويش وسجله فى هذا العقد ، الذى نشر منه هنا صورة فوتوغرافية ، كما ثبت نصه حرفيا فيما يلى :

181

عقد أغاني الشعب

انه في يوم تاريخه الواقع في أول أغسطس سنة ١٩٢٣
بمدينة الاسكندرية قد حصل الرضا والاتفاق بين كل من :

الشيخ سيد درويش الملحن من رعايا الحكومة المحلية ،
ومقيم بمدينة القاهرة طرف أول

واميل عريان المهندس مخترع البيانو الشرقى من رعايا
الحكومة المحلية ، ومقيم بالاسكندرية طرف ثانى

على

تأسيس شركة بينهما الغرض منها تدوين الأغاني المتداولة
على الألسن بالنوتة تحت اسم :

((أغاني الشعب))

بالشروط الآتية :

أولا : يتعهد الطرف الأول أن يقدم في ظرف مدة لا تتجاوز
الأسبوع من يوم التوقيع ستة قطع موسيقية من
الأغاني المذكورة بمفتاحى صول و فا (Sol & Fa)
بصفة احتياطى تحت يد الطرف الثانى ، وأنه يقدم
في أول كل شهر يلى ذلك عدد ٢ اثنين قطع أخرى .

ثانيا : على الطرف الثانى استحضار جميع لوازم الطباعة وكذا الأوراق اللازمة ، وعليه أيضا الاتفاق مع من يلزم لنقش غلاف كل قطعة بصور مختلفة تتفق مع معنى الدور .

ثالثا : على الطرف الثانى مخابرة أصحاب المحلات المعدة لبيع الأدوار داخل القطر وخارجه لتصريف هذه القطع شرطا أن تكون موقعا عليها من الطرفين ومنمرة بنمر سلسلة .

رابعا : اتفق الطرفان على أن يكون ثمن القطعة عشرة قروش يخصص منها ٢٠ ٪ (عشرين فى المائة) للموزعين ، أى الوسطاء فى البيع ، سيما فى ذلك المحلات التجارية أو أساتذة البيانو .

خامسا : على الطرف الثانى أن يقدم للطرف الأول فى كل شهر حساب من صورتين عن المصروفات والإيرادات الأول لابقائه طرفه ، والآخر لرده معتمدا منه الى الطرف الثانى .

سادسا : الأرباح التى تنتج من هذا العمل بعد خصم جميع المصاريف تقسم كل شهر مناصفة .

سابعا : يجب على الطرف الأول أن يتحاشى استعمال ما يسمونه « الببب » فى مفتاح f كما هو الحاصل فى جميع الأدوار المدونة بمعرفة السيدة ماتيلدة عبد المسيح ومنصور افندى عوض وقسطندى افندى

منسى ، وأن يستبدله دائما « بارموني » حقيقة
حسب قواعد الأرموني الأفرنكية .

ثامنا : مدة هذا التعاقد خمسة سنوات قابلة للتجديد مدة
أخرى ان لم يبد أحد الطرفين رغبته في فسخه قبل
انقضاء مدته ستة أشهر بانذار رسمى .

وتحررت هذه الشروط من نسختين بيد كل من الطرفين
نسخة للعمل بموجبها عند الاقتضاء .

تحريرا بالاسكندرية فى اول اغسطس سنة ١٩٢٣

توقيع

أميل عريان

توقيع

الشيخ سيد درويش

ومن أطرف ما استلفت نظرنا فى هذا التعاقد توقيع الفنان
مرتين فيه باسم « الشيخ سيد درويش » فهو محافظ على لقب
« الشيخ » محافظته على عروبة موسيقاه . وكان من المنتظر وقد
غير زيه أن يكتفى بالتوقيع بالاسم مجردا كما يفعل سائر الناس
ولكنه أبى الا الاعتزاز بلقب اشتهر به وشب معه ولازمه فى
الحل والترحال وأصبح معروفا به دالا عليه . ومن العجيب أن
يكون ذلك فى نفس الوقت الذى ثار على هذا اللقب كثيرون
سواه ، فخلعوا الزى واللقب معا ، بينما احتفظ هذا الموسيقار
العربى الأصيل بلقبه القديم مفتخرا بأن يكون اسمه مقرونا به
فى كل توقيع .



وهذا التوثب القوي الذي رأيناه في نهجه في التلحين وتجديده فيه ، وهذا الطموح الذي اندفع فيه الفنان اندفاع السيل الهدار لم يكن لأولئك الجامدين أن يوقفوا تياره رغم شدة معارضتهم لفنه. انه لم يكد يغمر المجالات الفنية والأوساط المسرحية بهذا الابداع والتجديد حتى وقف أولئك الرجعيون وأعلنوا عليه حربا لا هوادة فيها . وأقاموا من أنفسهم كهانا وحراسا بما التزموه للفن من حدود ليس لأحد أن يتخطاها ، والا وتسم بالألحاد الفني . ونحن لا ننسى ذلك البناء « المقدس » الذي كانت تبدو عليه شعارات المتاحف ، وأن سدته قد حرّموا على موسيقى سيد درويش أن تقرب من باب قداسته . ذلك البناء المخصص للموسيقى العربية ، لم يسمح لألحان هذا الفنان أن تجد منفذا للدخول اليه الا بعد أن خرج من كان بداخله من السادة المحافظين الجامدين مشيعين الى مراقدهم الأبدية ...

ولم يكن ذلك كله ليثنى عزيمة الفنان المتوثب ، فقد مضى قدما لا يلوى على شيء ولا يتأثر بمن يحاولون تعويق سيره . ولم لا وقد وجد الشعب يؤازره ويستقبل أغانيه ، ويخلق من نفسه محطات اذاعة متنقلة في الطرقات على أفواه الجيل الناشئ وفي البيوت على ألسنة سكانها من رجال ونساء . ولا تكاد المسارح تقدم رواية جديدة له حتى تزدهم أبوابها والطرق المؤدية اليها بالرواد والمشاهدين ، بما يستمر معه العرض زمنا قد يمتد الى ثلاثة أشهر متواصلة في كل مساء .

ومن يجد من حوله أنصارا ، بل شعبا ينثر تحت أقدامه
النقود ، ويحوطه بالتقدير الفائق ، ويروى ألحانه وأغانيه بكل
طبقاته ، لا يبالى بطنين المعارضين .

وهكذا خلق سيد درويش بعبقريته في فضاء لا ترتفع اليه
أصوات خصومه حتى انتصر في حياته وبعد حياته .



ومن دلائل توثبه تلك المحاولة التي لم يهدنا الى استقصائها
مجهر البحث الطويل . انها محاولة تكمل الفراغ في نبوغ هذا
الفنان . لقد أسهم في تأليف الأغاني نصا وتلحينا . ولم يكن
من المنتظر أن نجده مؤلفا لكتب الموسيقى . ذلك لأن القدر لم
يسعفه في نشأته بدراسة معهدية ذات مراحل ودرجات ، يقرأ
معها المؤلفات ، ويقف على أصنافها المختلفة . وما نظن أن
المشاغل المحدقة به ووفرة انتاجه المتزايد من الألحان التي
لا ينقطع سيلها كانت تسمح له بوقت يصدر فيه المصنفات .
ولكننا نلتقي بهذه المحاولة فيما نشرته « مجلة النيل » بالعدد
٣٥ من السنة الأولى الصادر في ٩ سبتمبر سنة ١٩٢١ بعنوان :
« حضرة الأستاذ الشيخ سيد درويش » . حيث قالت :

« أراد الله لهذا البلد الأمين أن يرفع شأن الفن فأنجبت
مصر حضرة الأستاذ النابغة الشيخ سيد درويش ، فأخرج للناس
من كنوز الموسيقى آثارا يجب الاحتفاظ بها ودررا تسابق
الناس الى التقاطها حتى أصبحت ألحان الأستاذ الشجية تملأ

الدور والطرقات يتغنى بها الفتى وتعزف بها الفتاة في خدرها
وينشدها الحادى ويستعين بها الفلاح في حقله على قتل الوقت .
وما ذلك الا لأنها روح جديدة وأنعام توافق الأذواق . وللأستاذ
عبقرية لا يجهلها المصريون ويقربها من لهم المام بهذا الفن
الجميل .

« وقد أراد الله لهذا الفن الرفعة الحقيقية والرقى الذى
تنشده الأمة من أعصر مضت فوق الأستاذ الشيخ سيد
درويش الى تأليف كتاب موسيقى أهداه الى جريدتنا النيل
لتنشره تباعا . وقد بدأنا فى هذا العدد بنشر القطعة الأولى فى
تعريف الموسيقى ، وستبعتها بنشر قطعة فى كل عدد ، ونشر
أغنية من تلحين الأستاذ مع نشر نوتها ليسهل على النقيات ومن
لهم ولع بضرب الآلات الموسيقية تناولها وأخذ الفن من منبعه
وفقه الله الى ما فيه رفعة الفن :

الموسيقى

— أصوات مكهربة تحدث أنعامها بواسطة اهتزازات
تنجذب لها الأفئدة كما تنجذب الابرّة للمغناطيس .

— وهى محك القلوب يعرف بها الحساس فيؤخذ عند
سماعها ، ويبغضها الجبان فلا يلوى عليها .

— يأتى المولود من عالم الغيب الى دنيانا فتستقبله القابلة
والأقارب بأغانى الفرح والحبور . يحييهم عند ما يرى النور

بالبكاء والعويل فيجيبونه بالهتاف والتهليل كأنهم يسابقون
بالموسيقى الزمان على افهامه الحكم الالهية .

— هي نعمات رقيقة تستحضر على صفحات المخيلة ذكرى
ساعات الأسى والحزن اذا كانت محزنة أو ذكرى أوقات الصفا
والأفراح اذا ما كانت مفرحة .

— هي جسم الحشاشة له روح من النفس وعقل من
القلب .

— هي عامل من عوامل الشعور الحى الذى يقود المرء
حيث الغرض المقصود من التوقيع ان حزنا فحزن وان شجاعة
فشجاعة . ولذلك كانت أهم عدد الجيوش فى الممالك المتمدينة .
وانك لا تجد جيشا الا ومن أوائل مطالب رؤسائه اتمام معدات
(الأصول الموسيقية) . ولم ؟ لأنهم يعتقدون الاعتقاد الكلى
بأن الجندى يدفعه الى خوض غمرات القتال عاملان :

أولهما : المدافعة الوطنية المبنية على الشعور الكامن فى
الفؤاد الذى يحتنه حب تربة البلاد التى رضع من ثديها وشب
وترعرع من خيراتها .

وثانيهما : (القوة التأثيرية) التى تدفعه بعامل التأثير الذى
لا يترك للفكر مجالا للتجوال حول الماديات الاجتماعية التى
لا يخلو منها أيا كان ، وهى (القوة الموسيقية) فانك ترى
الجنود عند توقيعها ثملين بخمرة الشهامة والهمة لا يفكرون الا

في التقدم الى الامام مهما كانت قوة الأعداء التي أمامهم والفضل
في ذلك راجع الى ما قلنا من أن (توقيع النغمات) .

تدفع الجيش للقتال ببأس
أقوى عزما من الأسود الضواري

تسكت الطفل ان بكى وتداوى
كل مضني مشئت الأفكار

فهي والله سـلوة وسرور
بل وسر من أجمـل الأسرار

خادم الموسيقى
(سيد درويش)



وقد بذلنا جهد الطاقة وواصلنا متابعة هذه المجلة استقصاء لما
نشرته ، فعثرنا في العدد ٣٨ الصادر منها في أول أكتوبر سنة ١٩٢١
على مقال بعنوان « عظمة الموسيقى أو الملكات الموسيقيات »
بتوقيع خادم الموسيقى الشيخ سيد درويش ، جاء فيه على ذكر
طائفة من ملكات أشتهرن بممارسة الموسيقى من أمثال ماري
أنطوانيت وماري تريز وكاترين أوف فالو وهنريت ماري
وغيرهن . وهذا المقال وان لم يكن يتجاوز حدود المعلومات
العامة الشائعة فلا أقل أنه يدل على محاولة الفنان الاهتمام بثقافته
الموسيقية في جانب من جوانبها .

ولكن بينما نرى هذه المجلة تسجل اعترافها بأهدائه إياها هذا الكتاب الذى تشير إليه إذا بها فى عددها ٣٤ الصادر بتاريخ ٥ نوفمبر سنة ١٩٢١ أى بعد انقضاء ما يقرب من شهرين تعيد الحديث مرة أخرى على وجه غير الذى سبق به اعترافها . فهى هنا تعلق على مقال قصير بعنوان « الموسيقى » لمحمود صادق شلبى ، وتطلب الى الفنان الشيخ سيد درويش أن يدلى بدلائله فى هذا المضمار ، وأن يبر بوعده لقراء النيل ، ثم هى باسم الشعب المصرى تطالبه بما وعد به من قبل ، والويل كل الويل للفنان إذا هو تراخى فى انجاز ذلك فان لديها - على حد تعبيرها - مقالات عديدة انتقادية عن قصيره فى هذا الموضوع .

وفى رأينا أن سيد درويش الملحن العبقري كان جديراً أن ينكر سيد درويش صاحب تصنيف الكتب . فقد دلتنا هذه المقدمة على بعدها عن صميم الفن . وإذا كنا لم نعر لهذا الكتاب على أثر سوى هذه المقدمة التى نشرتها تلك المجلة فان الخسارة ربما كانت فى فقد كثرات للفنان فحسب ...

دور الفنان في المسرحيات الغنائية

كان المسرح هو المدرسة العملية والميدان الحيوى الذى مارس فيه الفنان تدريبه وتجاربه ، وتجلت فيه عبقريته ومواهبه ، وفي هذه المدرسة مرّ بجميع مراحلها ، من أقل الأعمال شأنًا الى أرفعها قيمة ومكانة . شأنه في ذلك شأن العصامى الذى يبدأ حياته صبيًا فى مصنع صغير ، ثم يرتقى السلم رويدًا رويدًا حتى يصبح أكبر مدير للمصنع ، وهو فى ذلك كله يمر بجميع مراحل العمل ويتعرف دقائقها ويجتازها خطوة خطوة دون أن تفوته الخبرة الكاملة بكل ما فيها .

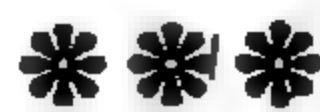
لقد عمل سيد درويش فى المسرح أول أمره مجرد مطرب يلقي فى الفترات بين الفصول ما يروّج به عن المستمعين ، وكان ذلك حين انضم فى بداية عهده الى فرقة عطا الله التى سافر معها الى الشام . ثم انتقل من ذلك الى الاشتراك مع المرددين بالمسرح فىلقاء الأغاني والأناشيد الجماعية ، كما حدث له فى مسرحية فيروز شاه بفرقة جورج أبيض ، وما زال يتقدم وينفصح أمامه المجال ، وهو يصعد السلم درجة درجة حتى أتيج له أن يقوم بدور البطولة غناءً وتمثيلًا فى مسرحياته الثلاث : العشرة الطيبة وشهر زاد والبروكة ، وهذه المسرحيات الثلاث تعتبر أكبر وأخلد أعماله جميعًا .

لقد أفاد الفنان من الوسط المسرحى الذى كان يعيش فيه أكبر فائدة ، حين كان فى طليعة رواده عبقرى موهوب هو نجيب الريحانى الذى كان بحق الرائد الذى يحسن توجيه الأمور وتقدير المواهب والانتفاع بها ، بالإضافة الى ما كان له من شخصية فنية ممتازة ، وكان من أبرز صفات الريحانى أنه كان يتمتع بخلق فنى رياضى لا يعرف الحقد ولا الأنانية . فتراه وهو على رأس فرقة ينافسها عدد كبير من الفرق المماثلة لم يحاول أن يعمل على شل حركة من ينافسونه أو تعويق تقدمهم ونجاحهم ، فهو الفنان المخلص لنفسه قبل أن يكون مفكراً فى مصلحته الشخصية . يتسامى عن كل نزعة فيها أنانية أو كراهية للآخرين ، ومن ذلك أنه على الرغم من ارتباط سيد درويش معه بأن يقوم بالتلحين لفرقة مقابل مرتب شهرى قدره مائة وخمسون جنيهاً ، لم يقف دون افادة الفرق الأخرى من فنه وتلحينه لها . مع علمه بأن ذلك سيخلق له من تلك الفرق مشاركين فى الفن الذى ما كان أولاه أن ينفرد به لفرقة ويحرص على ألا يشاركه غيره فى ثمراته ، اذ فى هذه المشاركة ما يفقده الامتياز الذى كانت تتمتع به فرقة فى حالة احتكارها لانتاج ذلك الفنان . وكان هذا التسامح من الريحانى مصدراً لإفساح المجال أمام سيد درويش ليقوم بامداد الفرق الأخرى بانتاجه . فأمد بألحانه فرقة الكسار وفرقة منيرة المهدي وفرقة جورج أبيض وفرقة أولاد عكاشة وأخيراً فرقة الخاصة . وأصبح يحصل من مجموع تلك الفرق شهرياً على مبالغ تعادل

ما كان يتقاضاه من فرقة الريحاني . ولا تنسى على سبيل الاستطراد أن تنوّه مرة أخرى بتسامح الريحاني الذي امتد أيضا الى الشاعر الزجال بديع خيرى حيث عامله نفس المعاملة وترك له كذلك حرية التأليف للفرق الأخرى .

ولم يقتصر أمر الفنان فى صلته بالريحاني وفرقته على الفائدة المادية فحسب ، بل إن الفائدة كانت أعظم من ذلك وأجل خطرا . إذ أن هذه الفرقة كانت مدرسة تشجذ قريحته وتكسبه الخبرة المسرحية عن قرب ، حيث أتيحت له فرصة العمل مع عباقرة فى الاخراج والتمثيل وشئون المسرح ذوى كفايات نادرة قلّ أن يجود الزمان بأمثالهم . فكان الى جانب نجيب الريحاني رجال أفذاذ من أمثال عزيز عيد وعمر وصفى وبشارة واهيم وعبد العزيز خليل وغيرهم ، كما تهيأت له فرصة الاتصال بطائفة ممتازة من الكتاب اشتركوا فى تأليف المسرحيات من أمثال محمد تيمور . عباس . علام وإبراهيم زمزى وغيرهم ، الى جانب أبطال من شعراء الزجل أمثال بيرم التونسي وبديع خيرى وأمين صدقى ومحمد يونس القاضى وغيرهم

كل هؤلاء وأضرابهم التقوا مع الفنان فى مدرسة واحدة ، كأن يصبح ويمسى فى إنتاجها المتدفق والافادة بعقريات رجالها الأفذاذ ، وهو الذكى البارع الذى يعرف كيف يفيد من تلك القرص الفنية التى أعدتها له الأقدار وهياها له الزمن .



ولقد بلغت مسرحياته الفنائية نحو العشرين ، وليست جميعها ذات صبغة واحدة ، فمنها مسرحيات تقوم في الأهم على الاستعراضات الفنائية مثل رواية « ولو » فقد ظهر فيها وحدها استعراضات طوائف العمال ، والمغاربة ، والسقاين ، والوارثين ، والخطاين ، والمستخدمين وبائعي اللبن . ويستقل الفنان عادة بتلحين ما تتضمنه المسرحية من مقطوعات استعراضية ، وقد يشترك معه أحيانا موسيقار آخر في تقديم بعض ألحان هذه المسرحيات ، كما حدث في مسرحية « راحت عليك » ففيها أربعة عشر لحنا لسيد درويش ولحنان لكامل الخلعي ، وكمسرحية « مرحب » فقد اشترك معه في ألحانها كامل الخلعي وإبراهيم فوزي .

وقد تكون المسرحية الفنائية ذات موضوع قصصى مثل شهر زاد والعشرة الطيبة والبروكة .

وحين أحس الفنان في نفسه أنه قد أصبح ذا دراية وخبرة وافية بأعمال المسرح ودقائقه ، ورأى كيف تدر الفرق على أصحابها الطائل من الأموال والوافر من الثراء اعتزم تأليف فرقة خاصة به وتقد تلك الفكرة فعلا في أوائل عام ١٩٢١ .

ولكن ما كل فنان عبقرى ، ولا كل موهوب ، ولا كل دارس لشتون المسرح عارف لدقائقه ، يستطيع أن يحقق نجاحا ذا قيمة في إدارة الفرقة اذا لم تكتمل فيه الإدارة الحازمة وتتوافر له صفات خاصة لم تكن من نصيب سيد درويش ، وأمام هذه الاعتبارات فقد سببت له فرقته الخاصة هذه متاعب جمة

وخسارات فادحة ، وما زالت تتوالى عليه حتى باع ما كان قد
ادخره من مال قليل فى أسهم مالية ، كما باع الحصة التى كان
ملكها فى بيته بجزيرة بدران .



وكانت مسرحية « شهر زاد » هى أول مسرحية أعدها الفنان
لفرقته الخاصة ثم أتبعها بمسرحية « البروكة » ، وقامت الفرقة
بعد ذلك بأداء « العشرة الطيبة » التى كانت فرقة الريحانى قد
سبق لها القيام بأدائها .

وهذه المسرحيات الثلاث تعتبر القمة ، بل هى أخلد إنتاجه
الفنى اطلاقاً ، وقد استمر إعادة عرضها بعد وفاة الفنان ، من فرق
مختلفة فى مسارح متعددة منها دار الأوبرا وحديقة الأزبكية
ومسرح الجمهورية وغيرها . وقامت الاذاعة المصرية أخيراً
بتسجيل « العشرة الطيبة » و « شهر زاد » وهى توالى تقديمهما
فى برامجها بين الحين والحين .

ونظراً لما لهذه المسرحيات الثلاث من الذبوع فلم نعد
فى حاجة الى تلخيصها فى هذا البحث المحدود ، مكتفين بتقديم
بعض تعليقات عن كل منها فيما يلى :

مسرحية العشرة الطيبة :

قام بتأليفها الروائى المعروف محمد تيمور ، وكتب أغانيها
بديع خيرى ، ولحنها سيد درويش ، وأخرجها وشارك فى تمثيلها

عزيز عيد . وكل هؤلاء من أقطاب المسرح العربى فلا غرو أن تكون هى درة تلك المسرحيات الغنائية جميعا ، يضاف الى ذلك أن فرقة الريحاني هى التى قامت بتمثيلها فى عرضها للمرة الأولى ، وقد اتفق فى اخراجها أكثر مما تهيأ فى ذلك لآية مسرحية أخرى . واذا كان موضوعها تصويراً لما كان عليه حكم الأتراك والمماليك قديما ، وقد احتوت على تصوير الكثير من العجرفة والتحكم والسخرية بحكام هذه العهود . وأبرز الاخراج هذه النواحي فى صورة مثيرة ، فقد أهاجت تلك المسرحية عند عرضها الأول ثائرة الكثيرين ممن ينتمون الى تلك الأسر بالقرابة والنسب مما نشأ عنه توقف عرضها الى حين .

ولما أتم الفنان تأليف فرقته الخاصة ، وأنجزت عرض مسرحيته « شهر زاد » و « البروكة » اللتين قام بإعدادهما خصيصا لها ، رأى أن تقدم هذه الفرقة مسرحية « العشرة الطيبة » . فأعيد عرضها من جديد فى اخراج جديد . وهذه المسرحية الغنائية (الأوبريت) تحتوى على خمسة عشر لحنا هى وفق ترتيبها فى المشاهد كالاتى :

- (١) واحده أوّه
- (٢) على قد الليل
- (٣) يقطع فلان على علان
- (٤) الأمر أمر الأغا باشى
- (٥) والله طيب يا زمان الخلطييط
- (٦) آن الأوان يا حلوة آن

(٧) يا لى تصلى على النبى تكسب

(٨) يا حلالك يا بلالك ييها

(٩) علشان ما نعلا ونعلا ونعلا

لازم نطاطى نطاطى نطاطى

(١٠) هوّه بعينه وبمنا خيره

(١١) يحميك يا شابه لشبابك

(١٢) يا مرحبا بك يا مرحبا بك

(١٣) اتمخبرى يا عروسة

(١٤) احنا الفجر واتتو الحكام

(١٥) الليلة يا ما اكرت عرساتها

وأسندت الى الفنان عند عرض فرقته الخاصة لتلك الأوبريت
دور البطل غناء وتمثيلا . ونسجل فيما يلى خدمة للتاريخ أسماء
من اشتركوا معه فى أداء تلك المسرحية الغنائية وقتذاك :

القائمون بالأدوار

سيد درويش

محمود رضا

حسين رياض

نظلة مزراحى

حياة صبرى

احسان كامل

عبد العزيز أحمد

اشخاص الرواية

الوالى فخر الدين

حسنى بك عرنوس

حاجى بابا حمص أخضر

ست الدار

نزهة

زوجة الوالى

عبد الله بك بلطجى

حز مبل
باشكاتب
محمد مختار
محمد على هلال

رئيس الفرقة الموسيقية مسيو كاسيو

مسرحة شهر زاد :

اقتبسها عزيز عيسد ، ونظم كلمات الأغاني يرم التونسي
بعد عودته من المنفى ، ولحنها سيد درويش .
وهذه الأوبريت مليئة بالألحان الحماسية والأناشيد الوطنية .
وبها خمسة عشر لحنًا هي وفق ترتيبها في التمثيلية كما يلي :

- (١) اليوم يومك يا جنود
- (٢) أديني أهو جيتك بدرى لوحدي أجرى
- (٣) تحيا الأميرة شهر زاد
- (٤) أنا المصري كريم العنصرين
- (٥) أحسن جيوش في الأمم جيوشنا
- (٦) دقت طبول الحرب يا خيالة
- (٧) البوستان جاية
- (٨) آدي الشمس والقمر
- (٩) الجيش رجع م الحرب بالنصر المبين
- (١٠) هلا بتضلثوا هون معايا شوى (شامى)
- (١١) زفوا العروسة للعريس
- (١٢) افتح يا باش سنجق دار
- (١٣) مين كان يقول الحرب حتخلص

(١٤) مالك يا باش منجوق

(١٥) الدنيا ما يدومشى فيها خال م الأحوال

وقد عرضت هذه المسرحية لأول مرة يوم الاثنين ٦ من
يونية سنة ١٩٢١ بمسرح برتانيا . وقام الفنان فيها أيضا بدور
البطولة غناء وتمثيلا واشترك معه فيها :

اشخاص الرواية	القاتلون بالأدوار
زعبلة	سيد درويش
حورية	حياة صبرى
قره آدم	مسيو ألبير
الخاتون	نظلة مزراحى
أبو حريشه	حسن القصبجى
قمع الدولة	منسى فهمى
المير شاه	كلود ريكان
مخمخ	محمد المغربى
جلفدان	مارى
صبا	فاطمة
برلنطة	نعمت

رئيس الفرقة الموسيقية : مسيو كاسيو

مسرحة البروكة :

منقولة عن المسرحية الفرنسية La Mascotte ، وعلى الرغم من تمصيرها فقد احتفظت بأسماء شخصياتها الأوربية . ترجمها محمود مراد ونظم أغانيها عبد العزيز أحمد ولحنها سيد درويش ، وبها ثلاثة عشر لحنا هي بحسب ظهورها في مشاهد الأوبريت كما يلي :

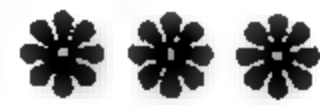
- (١) انسى الهموم
- (٢) كان الشيطان
- (٣) ضرب النفير جه الأمير
- (٤) لما أشوف وش الحبيب
- (٥) دق الجرس روكو وقلقنا
- (٦) البدر ده ازاي نزل ع الأرض دى
- (٧) ايه مضايقتك فى السراية
- (٨) يا حبيبتى يا حياتى
- (٩) الأنس دا والفرح دا
- (١٠) املا الكاسات من المدامه
- (١١) يا عسكر الأمير
- (١٢) ليه يا عقلى ليه يا قلبى
- (١٣) افتحوه افتحوه يالله حالا اكسروه

وقام الفنان أيضا عند عرض هذه الأوبريت بفرقة بدور البطولة غناء وتمثيلا مشتركا معه فى الأداء :

أشخاص الرواية

القائمون بالأدوار

بيثو	سيد درويش
روكو	عمر وصفى
لوران	محمود رضا
فيرتلىنى	عبد العزيز أحمد
ماتيو	محمد على هلال
بتينا	حياة صبرى
فيامتا	الآنسة نعمات
شاويش	حسن القصبجى
عسكرى	الياس صوفان
مدير المسرح	حسين رياض
رئيس الفرقة الموسيقية : مسيو كاسيو	



وبعد هذه اللوحات الخاطفة عن تلك المسرحيات الغنائية الثلاث ، رأينا أن تتجه بالحديث الى تقديم مسرحية أخرى على سبيل التفصيل ، ولعل الباحثين والمنقبين فى أيامنا هذه عن « أوبريت » تصلح للتقديم والأداء يجدون فيها بغيتهم المنشودة ، ولعل القراء أيضا سيرون فيها القصة الممتعة التى تواتى رغباتهم .

كما نرجو أن يكون في تقديمها في هذا الكتاب ما ينبه الى غيرها من مسرحيات الفنان التي تقارب العشرين ، وهي مستكملة الجهاز التمثيلي والغنائي . واذا كان لابد من ادخال شيء يسير من الحوار فيها ، فان الكثير منها وصف صادق لفترة لا يمكن تجاهلها من تاريخ تطورها .

أما هذه المسرحية فهي أوبريت « راحت عليك » أو « بنت الحاوي » وقد خصصنا لها المقال التالي :

مُسْرَحِيَّةٌ "رَاحَتِ عَلَيكَ"

أُوْبْنَتِ الْحَاوِي

المسرحية تأليف أمين صدقي . وهي ذات ثلاثة
فصول - وتقع حوادثها في بلاد الهند ، بها أربعة عشر
لحنا لسيد درويش ، ولحنان لكامل الخلعي . .

الفصل الأول :

يبدأ بسوق مزدحم بالباعة أمام قصر الأميرة غندورة ابنة
عم الأمير ولي عهد الراجا الكبير حاكم الهند . وفي هذا السوق
ينادي كل بائع على سلعته . ويتقبل الحاوي المصري «سفروت»
وابنته « بدر » فيستقبله الجميع باللحن الأول « لحن السوق »
ومطلعه :

عيّد وزقطط يا واد انت وهوّه اتهنى
الموسم أهو صهلل وبقي له شنه ورنه

ويبدأ الحاوي في عرض ألعابه السحرية متغنيا بمهارة المصري
ولباخته . كما تعرض ابنته ألعابها بالثعابين ، وهي فتاة فائقة
بارعة الحسن فائقة الجمال . ويتقبل تاجر أمريكي اسمه «پاولو»
يبدى أن مهمته في القدوم لهذا البلد عقد معاهدة تجارية مع

الأمير ولى العهد وأن تجارته فى الأسلحة والملابس والأفيون .
والحقيقة فى شأن هذا التاجر أنه كان يقتضى أثر ابنة الحاوى
ويتبعها ، فقد شغف بحبها منذ وقع عليها نظره فى مدينة دلهى .
ثم هو الآن يبدى لأبيها رغبته فى الاقتران بها . ويستطلع
الحاوى رأى ابنته فترفض يده . ويجرى هذا الرفض فى الحن
يشارك فى أدائه الثلاثة ، الحاوى وابنته والتاجر الأمريكى مع
مجموعة الباعة فى السوق ، ومطلعه :

جرى ايه يا فشل انت يا دونكى

بأنى وش عايز تتجوز

ثم يتناولون أثناء سمرهم خبرا مؤداه أنه سيقام بعد الغد
مهرجان كبير احتفالا باعتلاء ولى العهد عرش المملكة ، فان
والده الراجا حاكم الهند كان قد توفى منذ زمن ، وبلغ ابنه ولى
العهد الآن سن الرشد ... ثم يروون أن هناك عقداً من اللولى
أبيض اللون ينتقل بالوراثة بين أولياء عهد المملكة واحداً بعد
الآخر ، وهو الآن على صدر ولى العهد الحالى حتى يبلغ سن
الرشد .

وتروى بدر لأبيها سر هذا العقد على نحو ما سمعته من
أهل هذا البلد فى حن ثنائى هو « الحن العقد » ، ومطلعه :

أهل البلد همّ اللى حكوا لى

قالوا دا عقد أبيض لولى

وسر هذا العقد أنه يظل محتفظا بلونه الأبيض طالما بقى ولى
العهد مستقيم السلوك فى حياته بعيداً عن غواية النساء . فاذا

أغرته أية امرأة بها اسود لون العقد لوقته ، وحينئذ يحرم من
اعتلاء عرش المملكة .

وتقبل الأميرة غندورة فيستقبلها الجميع بلحن « استقبال
الأميرة » ومطلعه :

أدى ست الكل زى الفل ملح ف عين اللى ما يصلى
ويظهر من كلام الأميرة فى هذا اللحن شدة تعلقها بابن
عمها ولى العهد وأنها والهة فى حبه ، وهى تشكو جفوته
وصدوده .

ويقبل « زرزور » وزير الميمنة باحثاً عن الأمير . وهنا
يفضى الى الأميرة بسر رهيب . ذلك أن ولى العهد منذ سفره
الى دلهى قبل شهرين كان يشاهد حفلا أقامه أمام السراى طائفة
من الحواة والبهلوانات والدرائش الذين يلعبون بالشمايين ،
وقد لاحظ الوزير عليه منذ ذلك التاريخ عبوساً وضيقاً وحزناً
مستمراً . وقد اضطجبه الأمير فى رحلة طويلة ظل يتنقل فيها من
بلد الى بلد حتى وصلوا هنا الى مدينتها بينارس ، وإذا بالأمير
ينقلب عبوسه مرحاً ويصبح دائم الضحك والرقص والغناء .
والوزير اذن يستنتج من ذلك أن الأمير لابد أن يكون مشغوفاً
بالأميرة غندورة وأنه كان يبحث عنها حتى وجدها . وتطرب
الأميرة لهذا الحديث ، وتعد زرزور بالاحتفاظ به وزير الميمنة
فى الدولة اذا تحقق قوله وتم اقترانها بالأمير ولى العهد ...
ويسترسل الوزير فى الحديث فيقص على الأميرة سرّاً آخر ،
ذلك أن الملك الراحل قد سلمه قبيل وفاته صندوقاً صغيراً من

الأبنوس وأوصاه أن يحتفظ به وديعة يسلمها لولى العهد ير
بلوغه سن الرشد واعتلائه عرش المملكة . وهو لذلك يحتفظ
بالصندوق ومفتاحه حتى يسلمهما للأمير بعد غد .

ويدخل الأمير . وتحاول الأميرة والوزير التحدث اليه ،
ولكنه يبدو مشتبك البال لا يرغب فى الاستماع الى أى منهما .
ويعمل على إبعاد وزيره فيصرفه عن المجلس . وتقبل عليه الأميرة
فتلاحظ اضطرابه وانشغال باله . وأخيراً يصارحها بأن الذى
يشغله سر لا يستطيع الإفشاء به . انه محب ولهان . ويجرى
بينهما لحن « السر » فى غناء ثنائى ، مطلعته :

السر هنا هو ف قلبى ما ابوحشى به الا لروحى
ثم ينصرف الأمير دون مبالاة بالأميرة .

ويتغير المنظر فيقابل الأمير مصادفة مع بدر ابنة الحاوى .
انها فتاته التى يلهب حبها قلبه والتى طاف من أجلها سائر البلاد
للبحث عنها ، وذلك منذ رآها فى مدينة دلهى . ولقد أحبتة هى
أيضا منذ رآته فى تلك المدينة ولم تكن تعرف أنه الأمير ولى
العهد . واذ جمعتهم تلك المصادفة السعيدة معاً لأول مرة فقد
أخذا يتناجيان ، ويبث كل منهما غرامه للآخر .

ويجتمع الأمير بعد ذلك بوزيره زرزور فيظهر له سعادته ،
ويصرح له بأنه وجدها وأنه سعيد بلقائها وأنها هى أيضا تحبه .
ويظن زرزور أن الأمير انما يعنى ابنة عمه عندورة .

وتقبل الأميرة فى ذلك الوقت فيزف لها زرزور بشرى غرام
الأمير بها . بينما يحتشد الجمع أمام القصر يهرجون ويلعبون

ويهزجون بلحن ختام الفصل الأول ، وهو لكامل الخلعى
ومطلعه :

ياللا يا حاوى ان كنت ناوى تعا فرجنا على العا بك
وهنا يظهر ما كان مستورا اذ تتغنى بدر بحبها للأمير ،
ويتغنى الأمير بحبه لبدر ويقصد الى أييها أمام الجمع فيطلب
يدها ، والكل فى دهشة يأخذهم العجب فيتغنون :
ازاى يا ملك يا سيد الممالك

تتجاوز وحده من الصعاليك
أبوها حاوى ولا بسه جاوى يادى البلاوى
فيجيب الأمير :

يا ما بنات فى البؤس حقيرة	وعرضها أطهر من الغنية
تكون وضيفة تكون فقيرة	كفاية انها مصرية

الفصل الثانى :

تجرى حوادث هذا الفصل فى قصر الأمير وما . بوله من
حدائق وبساتين . ويبدأ الفصل بظهور الثلاثى : الأميرة
غندورة ، وزر زور الوزير ، وياولو التاجر الأمريكى . ويتغنون
بلحن « غرام الأمير » ، ومطلعه :

نعمل ايه أهو البرنس طب فى جبل الغرام
ايه الراى ما نضيئعش الوقت فى كتر الكلام

ويتعاهد الثلاثة فيما بينهم على العمل على افساد خطبة الأمير
لابنة الحاوى والحيلولة دون اقترانهما . وينتهى بهم التفكير الى
حبك مكيدة للأمير . ذلك أن يعيشوا الى قصره لمناسبة هذا
الاحتفال فرقة من الراقصات الخليليات يعملن على اغرائه ،
وتحملة احداهن على تقييلها . فاذا تم ذلك فسيتغير لون العقد الى
اللون الأسود ويحرم الأمير من العرش ويطرد من المملكة ،
وتصبح الأميرة غندورة حينئذ هي الملكة ، وستتخذ من
زرزور وزيرها الأول . ثم تضيف غندورة الى ذلك أنها تريد
أن تتخفى وتندس وسط هؤلاء الراقصات حيث تقوم هي
نفسها بغواية الأمير وحمله على تقييلها .

وتدنو ساعة الاحتفال ، وقد دعا اليه الأمير خطيبته بدر
ووالدها ، وأمر باستقبالهما استقبالا فخما ... ويدخل الأمير
الحفل ويلتقى بهما في فرحة كبيرة مبديا سعادته بالزواج المنتظر .
بل ويمتد حلمه الحلو فيتحدث عن سعادته الثانية يوم يرزق
بالذرية . ويعنى الثلاثة « لحن الذرية » ، ومطلعه :

غير الزواج فيه ايه تانى
الى عليه كل حياتنا

خلافه كله هنا فانى
لما يكون نونو فى بيتنا

ويخرج سفروت وابنته بدر ليرتديا ثيابا رسمية أمر لهما
بها الأمير . بينما يظل الأمير وحده يعنى لحن « سلطان الغرام »
وهو من تلحين كامل الخلقى ، ومطلعه :

باسلام ما كنتش أفهم ان سلطان الفرام
دولته أقوى وأعظم دوله ويبيح الحرام

وتقبل الراقصات وبينهن غندورة التي تنتهز الفرصة فتدنو
من الأمير في دلال وتداعبه في غواية ظاهرة حتى يهيم بتقيلها .
وهنا - وقبل أن تتم القبله - يدخل الحاوي فيراهما في منظر
العشيقين ، فيرتبك الأمير والأميرة . وتدخل بدر فيحاول أبوها
افهامها خيانة الأمير لجهما ، بينما يجتهد الأمير في أن يصرفه
عن هذا القول . وأخيرا تعلم بدر بالقصة ، فتغضب . ويعتذر
لها الأمير مقراً بخطئه ، معاهداً اياها ألا يعود لمثل ذلك أبداً ،
وأنها هي وحدها حبيبته التي يخفق قلبه بحبها - فتصفح عنه
بدر ، ويشكرها الأمير على نبل شعورها .

وهنا يدعو الأمير الكل لتقديم العروس لهم ، ويتغنون
بلحن « العروسة » ، ومطلعه :

كلنا أدحنا جينا الصغير والكبير طوع أمرك
لاجل ما نشوف العروسة يا أمير اللي حتشاركك

ولكن الأميرة والوزير والتاجر الأمريكى ما يزالون ماضين
في تدبير مكيدة أخرى لعرقة اتمام هذه الزيجة . وأخيراً يتفق
رأيهم على أن ينصبوا شراكاً للأمير لن يستطيع الافلات منه ،
ذلك أن يكتبوا اليه خطاباً على لسان حبيبته بدر تطلب منه
لقاءها في كشك الحديقة في منتصف الليل تماماً . ثم يقومون هم
باعطاء الحراس كمية كبيرة من الأفيون تجعلهم يستغرقون في

نوم عميق . ثم تمثل الأميرة دور حبيته بدر فتذهب هي في هذا الموعد للقاء الأمير في الكشك في ظلمة الليل ، وتحمله على قفيلها فيسودّ العقد ويحرم من الملكة .

وبعد أن أحكم الثلاثة أمر هذه المكيدة ينصرفون ، في ختام الفصل الثاني ، للعمل على تنفيذها ، متغنين بلحن « العمل » ومطلعه :

وقت العمل فيه ميت أمل
ترتيننا موش حيروح هدر
لازم نشوف ميّات ألوف
حيكل عشان منع الخطر

الفصل الثالث :

يبدأ بلحن « الصباح » ، ومطلعه :

صحصحوا يا جماعة آدى نور الصباح
الحللو اللي ينعش أهـو لاح
تعالوا بنا تغنى وتتمتع
بنسيمه اللي يبرّد الأرواح

يتغنى به جمع من البنات والرجال ، وقد ظهر بينهم زرزور الوزير وبدر وأبوها سفروت ، وقد أخذ الاثنان يذكران والدته بدر وليتها كانت حاضرة حتى تسعد بزفاف ابنتها الى الأمير ، ولتقدم لها نصيحها في تلك المناسبة . ويتغنى الاثنان بلحن « نصيحة الأم لبنتها » ، ومطلعه :

بكره يا بنتى تدخلنى دنيا
وتعرفى ايه واجبات الزوجه
ابقى اتغندرى حطى كولونيا
لكن اوعى ، ما تمشيش عوجه

وتدخل الراقصات ... وبينما الجميع فى نشوة من الفرح
والسرور ، يدخل رئيس الكهنة فيطلب ايقاف الحفل ، معلناً أن
الأمير قد حلت به لعنة الآلهة وأمرت الكهنة بطرده من مملكة
آبائه ، وأن ذلك قد تم اليوم قبل بزوغ الشمس ، فقد قصدوا
اليه فى الفجر ليباركوه استعدادا لتتويجه فوجدوا العقد الذى
فى صدره قد استحال لونه أسود مثل الفحم . ثم يعلن رئيس
الكهنة تتويج الأميرة غندورة ملكة على البلاد . وينشد الجميع
لحن « الخيانة » ومطلعه :

اتفوه اتفوه اتفوه	على كل من خان عهد أبوه
اخيه اخيه اخيه	ان ما كنتوش تأدبوه
علشان تتايه ساح	وتاجه منه راح

وتصطدم بدر وأبوها بهذه الفاجعة ، فتغنى بدر منفردة
لحن :

والله تستاهل يا قلبى ليه تميل ما كنت خالى
ويظهر زرزور التشفى بالحاوى وابنته بعد أن رحل عنهما
الأمير وتم طرده من البلد منذ فجر الأمس .

وهنا يدخل الأمير متخفياً في شكل درويش يستجدي من بدر كوبة ماء . وتخرج بدر لاستحضارها له ، بينما يسأله زرزور عما اذا كان قد سمع شيئاً عن الأمير المطرود . فيدعي الدرويش أنه لم يسمع عنه فحسب بل لقد رآه رأى العين في مدينة كشمير ، وسمعه وهو يقول : اله برىء لأنه نام في ليته كالعادة ولم يفعل شيئاً ما ، ولكنه أصبح فوجد العقد أسود اللون . فيقول زرزور ان الأمير كاذب وانه كان في منتصف الليل مع ابنة الحاوي في كشك الحديقة .

وتدخل بدر حاملة كوب الماء تقدمه للدرويش الذي يكشف لها عن نفسه وأنه هو الأمير . فتطلب اليه الاسراع بالهرب والا قتلوه . ولكنه يأبى ، فهو سعيد برؤياها هنى بقربه منها . ويعنى لحناً مطلقاً :

مين زيبى مين أسعد منى

ويفتنم زرزور فرصة طرد الأمير فيفتح الصندوق الذى كان وديعة لديه من الملك الراحل والذى كان عليه أن يسلمه لولى العهد عند تنويجه . فيجد داخل الصندوق ورقة كتبها الملك يقول فيها :

« الآن يجب أن أطلعك على حقيقة هذا العقد الأبيض الذى توارثناه من قديم الزمان . هذا العقد ليس فيه أقل سر ولا يتغير لونه أبداً . انما هى أسطورة أشاعها أجدادنا ليبقى أولياء العهد على استقامتهم في الحياة محتفظين بشرفهم » .

ويطلب زرزور من الحاضرين كتمان هذا السر ، والا تعرضوا جميعا للهلاك . وهنا تدخل غندورة فتسأل زرزور اذا كان قد سمع شيئا عن ابن عمها الأمير . فيخبرها أنه سمع بوجوده في جهة كشمير . ثم يبلغها أنه فتح الصندوق ، وقرأ الورقة التي بداخله وأن أسطورة العقد مجرد أكذوبة . فتقول له غندورة : انها تعلم ذلك ، فقد سبق لها أن سرقت منه المفتاح وفتحت الصندوق ، واطلعت على ما احتوته الوصية ، وعلمت أن العقد مجرد عقد عادي وليس فيه أى سر ، وأنها حين قابلت الأمير في الكشك في منتصف الليل كانت تعلم تلك الحقيقة التي كان يجهلها هو . وقد غافلته أثناء لقائهما فأبدلت عقده الأبيض بعقد آخر كان معها يشبهه تماما ولكنه أسود اللون ...

ثم تقول انها بعد أن نجحت في تديرها وحالت بين الأمير وبين زواجه بابنة الحاوى ، وبعد أن أصبحت هى ملكة البلاد ، تريد أن تتنازل للأمير عن العرش على أن يقترن بها لأنها والهة به ولا تستطيع العيش بمنأى عنه . وتعتقد أنه الآن لن يرفض هذا العرض ، سيما حين يعلم أنها هى التى كانت معه فى الكشك وليست ابنة الحاوى كما كان يعتقد ... ثم تخرج .

ويطلب الأمير المتخفى الى حبيته بدر أن تسرع بالهرب معه . ولكن بدر تعزم التضحية من أجله واعادته الى عرش أبيه ، فتقول له انها لم تعد تحبه ... وهنا يدخل التاجر الأمريكى فتقبل عليه بدر متهلة وهى تقول : هذا هو الرجل الذى أحبه . فيطير التاجر من الفرحة ويروح بسر جديد . ذلك أنه هو الذى

ذهب الى الكشك في منتصف الليل للقاء بدر بعد أن وضع
الأفيون للأمير في الماء فاستغرق في النوم طوال ليله . وقد
انتهاز فرصة نومه ونوم حراس القصر فذهب الى الكشك ،
وكان يلبس العقد بعد أن انتزعه من صدر الأمير أثناء نومه ،
وذلك حتى تثق بدر عند مقابله لها في الكشك أنه هو الأمير .
وقد قضى معها وقتاً جميلاً حالماً ...

ويضيق الأمير ذرعاً بهذا القول ، ويكشف عن نفسه بعد
أن اتضحت له كل هذه الحقائق . ويحدث هياج كبير تدخل على
اثره غندورة . وحين تقع عينها على الأمير تهرع اليه في غبطة
فائقة وحنان بالغ متنازلة له عن العرش . وتتوسل اليه أن يقبل
الاقتران بها لأنها والهة بحبه ، وأنها هي التي كانت معه في
الكشك في منتصف الليل وليست ابنة الحاوي .

وهنا تتضح لها الحقيقة وأنها لم تكن في الكشك مع الأمير
انما كانت مع پاولو التاجر الأمريكى .

ويسر الأمير لهذه النتيجة ، فيقبل على بدر ويعلم اتمام
زواجه بها ، كما يعلن تنصيب والدها وزيره الأول . وهنا
يتساءل زرزور عن مصيره ، فيجيبه الجميع في غناء شامل « راحت
عليك » ، وهو لحن الحتام ومطلعه :

راحت عليك راحت عليك متروح بقى تقشر دره

إندالموسيقى فى مجال الوطنىة الثائرة

قدمنا فى فصول هذا الكتاب شواهد من مقطوعات ألفها الفنان أو لحنها ، وكلها تصور تجاوبه الوطنى مع الشعور العام الذى كان يحسه الشعب تجاه الاحتلال الجائى على صدر البلاد ، منذ تفتحت عينه على منظر المأساة الاستعمارية ، وقد قطعت من مراحل الزمن قرابة ثلاثين عاما . أحس الفنان ما تموج به حياة الشعب من تدمير وكرهية للعدو الدخيل المستغل وترقب يوم الخلاص .

شغراء ينظمون قصائدهم ، وكتاب يحرون مقالاتهم وسياسيون يرسلون الدوى المتواصل من خطبهم وكلماتهم المثيرة ، وزعماء يضحون بأوقاتهم وثرواتهم بل بحياتهم . ولم تكن الموسيقى فى تجاوبها نحو أهداف الوطن والمطالبة بحريته بأقل مما تحمله النواحي الفنية والأوساط الأدبية والأندية السياسية . فأرسلت الصرخات والصيحات الوطنية . وكان فى طليعة الرواد لهذا الوعى الموسيقى القومى فنانا الخالد سيد درويش .

ويحاول البعض من حملة الأقلام أن يصوروه داعية من دعاة السياسة ، وأنه كان هو الترجمان لثورة عام ١٩١٩ . وأقوال هؤلاء اذا ترك لها الطريق فانها ستصبح ضمن الشائعات التى تتضخم كلما تباعد بها الزمن . ويومئذ يتعثر التاريخ ، وتلتبس فيه الأمور ، وتختلط فيه الحقائق بالأخيلة .

ولسنا بأقل منهم حبا وتقديرا للفنان العبقري . ولنفس هذا الحب وذلك التقدير لا نرضى مبالغة تسيء الى الوقائع ، وتخلق لفنان معارضين يتحينون الفرصة للخوض والاسراف في قول قد يسيء اليه عن عمد أو غير عمد ، ويجعل من تعودوا الاسترسال في الرواية والنقل يتزيدون ويختلقون ما يلتبس معه الحق بالباطل .

وفناننا في غنى بآثاره الخالدة عن تزيف آثار أخرى لتخليده . حسبه أنه منذ شبابه كان مخلصا لوطنه ولشعبه وبلاده . فتجاوب مع الوطنية التي كانت هي التيار الغامر للجميع ، يحسها الزارع والصانع والتاجر والطالب والموظف وكل مواطن تحت سماء مصر ، بما جعله يترجم في ألحان عشرات الاستعراضات التي اشتملت عليها مسرحياته الغنائية عن الوطنية التي تجرى في دماء هذه الطوائف . وهي في ذات الوقت انفعال في نفس الفنان . انفعال عاش معه طويلا في الاسكندرية ثم رحل معه الى القاهرة ، فتجلى في الكثير من مقطوعاته وأغانيه التي جعلت من مسرحياته مناهل ثورية يغمرها الحماس الوطني في أروع صورته وأجلى مظاهره .

ففي مسرحية واحدة كسهر زاد نجد أمثال هذه الألحان :
لحن اليوم يومك يا جنود ، ولحن أنا المصري . كريم العنصرين ،
ولحن أحسن جيوش في الأمم جيوشنا ، ولحن دقت طبول
الحرب يا خيالة ، ولحن الجيش رجع م الحرب بالنصر المبين
وغيرها ...

وفي غيرها من المسرحيات التي سبقت ذلك بكثير نجد أمثال هذه الأغاني الوطنية القوية . كما في مسرحية « الهلال » مثلا التي لحنها لفرقة الكسار ، فائنا نجد « لحن الجنود » الذي يقول في مطلعته على لسان الجند :

أحنا الجنود زى الأسود
بالروح نجود بالسيف فسود
الحرب ديننا وطبعنا
نحفظ كرامة شعبنا
صوت السلاح يوم الكفاح
نموت ولا نبغى الوطن
على العدا طول الزمن
والسيف أبونا وأمننا
بعمـرنا ، بدمـنا
فى عرفنا ، فى سمـعنا
حلوا النغم

لازم نعيش طول عمرنا في أرضنا أحرار
ورافعين العلم

● ● ● ■ ■ ■

• • • • •

وهذا اللحن الأخير ، وكثير من ألحان الاستعراضات التي انتهت بالختام الوطنى فى كل منها سبقت الثورة التي قامت سنة ١٩١٩ ، كما استمرت مثل هذه الاستعراضات ، وهذه الألحان الوطنية بعد تلك الثورة ، مما ينهض دليلا على مدى انفعال الفنان بالوطنية قبل الثورة وبعدها .

وقد سبق أن أشرنا في غير هذا المكان الى نشيد « مصر
والسودان » الذي مطلعُه :

جالت لى هالتى أم اهدد كلمايه فى متلايه
سرجوا الصندوق يا مهدد لكن مفتساهه مآيا
النه يا شنجى كرىكرى

وأن الفنان قد لحنه بالاسكندرية قبل رحلته الى القاهرة
عام ١٩١٧ . ولم يعرف جمهور الشعب هذا النشيد الا بعد قيام
الثورة حين تناقلته المحافل والمهرجانات الوطنية ، وحين كان
الكثيرون يتوهمون أنه من انتاج تلك الثورة .



وكما امتلأت مسرحياته بهذه الألحان الوطنية قبل الثورة
وبعدها ، فقد كان تأثيره بالوطنية عميقا ، دون تهيد بظروف
المسرحيات ونصوصها . فقد ألّف بنفسه قبل الثورة كثيرا من
الأغنيات والأناشيد قام هو بتأليفها وتلحينها . وقد سبق أنه
أشرنا فى غير هذا المكان الى قطعتين منها هما :

دور « عواطفك أشهر من نار » . ثم النشيد الذى استوحاه
الفنان من الكلمة الخالدة لمصطفى كامل « بلادى بلادى لك
حبى وفؤادى » .

وكان آخر ما قدمه من تلك المقطوعات تأليفا وتلحينا
الأنشودة التى وضعها تحية لسعد زغلول عند عودته الى
الوطن سنة ١٩٢٣ . وبعد أن أتم الفنان تدريب المنشدين
والعازفين على أدائها استعدادا لحفل الاستقبال عاجلته المنية .
واستقبل سعد بالمقطوعة بعد وفاة مؤلفها يومين اثنين . وهى :

نشودة سعد زغلول

تأليف وتلحين سيد درويش

مصرنا وطننا سعدها أملنا كلنا جميعا للوطن ضحية
أجمعت قلوبنا، هلالنا وصليبنا أن تعيش مصر عيشة هنية



عزك حياتنا	ذلك مماتنا
يا مصر بعبدك	مالناش سعاده
لولا اعتقادنا	بوجود الهنا
كنا عبدنا	النيل عباده
مصرنا وطننا ... الخ	



حبك كفاية	مالوش نهاية
كل مزايا	من فضل ربي
مهما أسينا	مفروض علينا
موت المجاهد	من غير ذنب
مصرنا وطننا ... الخ	



روحنا فداك مالناش سواك
ربك معناك في كل ساعة
وباتحسادنا نبليغ مرادنا
ويسد الله مع الجماعة
مصرنا وطننا ... الخ

احنا وغايتنا نرفع رايتنا
أحرار خلقنا نأبى المسذلة
يا عيشنا سعدا يا متنا شهدا
لنحيي أمة مسستقلة

وفي مقدمة ما انتجه الفنان من الألحان الوطنية خارج
مسرحياته الغنائية ذلك النشيد الحماسي الذي ظهر في غضون
سنوات الثورة وهو :

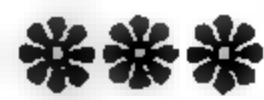
نشيد قوم يا مصرى

كلمات بديع خيري

قوم يا مصرى مصر دايماً بتناديك
خد بناصرى ناصرى دين واجب عليك
يوم ما سعدى راح هدر قدام عنيك
عيد لى مجدك اللى ضيَّعته بايديك

شوف جدودك فى قبورهم ليل نهار
من جمودك كل عضمة بتستجار
صون أثارك ياللى ضيَّعت الآثار
دول فاتوا لك مجد خوفو لك شعار

ليه يا مصرى كل أحوالك عجب
تشكى فقرك وانت ماشى فوق دهب
مصر جنة طول ما فيها انت يا نيل
عمر ابنك لم يعيش أبداً ذليل
يوم مبارك تم لك فيه السعود
حب جارك زى ما تحب الوجود
ايه نصارى ومسلمين ؟ أخلص جنود
للوطن من نسل واحد م الجدود



وفى قمة أعماله الوطنية قيامه بتلحين النشيد الذى نال به
« شوقى » الجائزة الأولى فى مسابقة التلحين التى أقيمت عام
١٩٢١ . وكان تلحين فناننا له من أكبر العوامل على تقبل
الشعب له وانتشاره فى جميع الأوساط ، مما كتب لهذا النشيد
الخلود بتأليف أكبر شاعر فى العروبة وتلحين أروع فنان .
وفيما يلى نص هذا النشيد :

نشيد بنى مصر مكانكم تهيأ

تأليف أحمد شوقي

بنى مصر مكانكم تهيأ
فهيأ شيدوا للملك هيأ
خذوا شمس النهار له حليا
ألم تك تاج أوليكم مليأ
على الأخلاق خطوا الملك وابنوا
فليس وراءها للعز ركن
أليس لكم بوادى النيل عدن
وكوثرها الذى يجرى شهيا

لنا وطن بأنفسنا قيسه
وبالدنيا العريضة تقديده
إذا ما سـيلت الأرواح فيه
بذلناها كأن لم نعط شيئا
لنا الهرم الذى صـحب الزمانا
ومن جـدثاته أخذ الأمانا
وفحن بنو السـننا العالى نمانا
أوائل علمسوا الأمم الرقيانا

فروم لمصر عسزا لا يرام
يرف على جوانبسه السلام
وينعم فيه جيران كرام
فلن نجد النزيل به شقيًا
تقوم على البناية حسينا
ونعهد بالتمام الى بنينا
نموت فذاك مصر كما حيننا
ويبقى وجهك المفدى حيًا

تطرف الفنان

كان سيد درويش قوى البنية ، ضخيم الجسم في غير بدانة ،
أسمر البشرة ، متوسط الحجم ، ربع القامة ، ذا شعر أشعث غزير
ثائر متناثر يؤلف محيطاً فاحماً حول رأسه . جبين عريض ، يعلو
عينين سوداوين واسعتين وملامح سمحة ووجه عربى .

كان حاد المشاعر ، ملتهب العاطفة مسرفاً فيها . فاذا أخلص
بالغ في إخلاصه . واذا غضب بالغ في غضبه . واذا رضى بالغ
في تسامحه . واذا اندمج في عمل فنى فيه . واذا انسجم في مجلس
نسى نفسه . وكان لا يعرف في حياته توسطاً ولا في تصرفاته
اعتدالاً .

كان يحب فيغرق في حبه . بل انه ليستطيع أن يجمع في
ذلك بين أكثر من حبيبة في وقت واحد . وقد شاركه في هذه
الظاهرة كثير من الفنانين . فهكذا كان شوبرت (Schnbert)
حتى صنف كتاب خاص بغرامياته معنون باسمه أطلق عليه
«النساء في حياة شوبرت» . وهكذا كان شوبان (Chopin)
مشغولاً يتعلق بأكثر من محبوبه ، وهو في ذلك يبلغ دائماً حد
الوله . وتعددت قصص غرامه في بولونيا مسقط رأسه ، وألمانيا
وباريس في وقت واحد . وهو نفسه يقول في ذلك : « ان المرء
يستطيع أن يحب في وقت واحد أكثر من محبوب واحد » .

والواقع أنه لا ينبغي أن يقاس الفنان بالمقاييس الهندسية
والمعايير المنطقية التي تخضع لها طبائع الناس . فالفنان ، موسيقيا
كان أو شاعرا أو مصورا ، يجعل فنه ريشة للجمال . فهو
مصور . ولن يصور حتى يتصور هو أولا ، وحتى يكون قلبه
لوحة أولى للرسم الذي يريد اظهاره والتعبير عنه . فهو في معبد
الجمال يلتسمه وينشده . واذا ما رأى زهرة جميلة استهوته
بفتنتها دون أن يؤثر ذلك في جمال زهرة أخرى لها أثرها في
نفسه . وهو في واقع الأمر يطير بأجنحة النحلة حول الأزهار
كلها في وقت واحد أو أوقات متعاقبة .

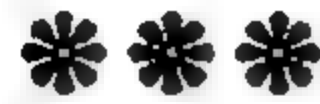
وقد يكون لدينا في آفاقنا العربية قديما وحديثا من الفنانين
أشباه في مثل هذا الشذوذ المتطرف حول سرعة التنقل بين
الأزهار ، والشغف بتغير المناظر ، ثم العودة اليها أو الجمع
بينها .

وحسبنا من هؤلاء في الأندلس : محمد المعتد بن عباد الملك
الشاعر . فقد كان متعدد الغراميات متنقل الهوى بين الكثير
من جواريه ، يصف لكل منهن وجده وصباوته . فيناجي كلا من
« جوهرة » و « وداد » و « رابعة » وغيرهن وكأنها وحدها
مالكة زمامه والمتفردة بغرامه ، في نفس الوقت الذي يخص
زوجته : « اعتماد الرميكية » بأعلى عواطفه ، فقد أحلها مكانة لم
تستطع واحدة من حبيباته الكثيرات اقضاءه عنها ، كما يدل
على ذلك قوله فيها :

فما حلّ خلّ في فؤاد خليله

محلّ « اعتماد » من فؤاد « محمد »

وهكذا كان سيد درويش دائماً بأكثر من محبوبة واحدة في القاهرة وفي الاسكندرية التي كان يتردد عليها من حين الى حين ، سواء أكان هؤلاء الحبيبات من الوسط الفني أم من غيره ، في مختلف المستويات الاجتماعية . وقد بلغ من هيامه بإحداهن أن أغمى عليه حين تلقى نبأ خطبتها لغيره بعد أن يئست من اقترانها به . وما زال وراء هذه الخطبة حتى حل عقدها . وكانت تلك الفتاة الفنانة وفيّة بدورها له فلم تتزوج الا بعد وفاته .



وكان الفنان الموسيقار جوادا متلافا الى درجة مسرفة . يبذل نفسه وماله في سبيل القريب والغريب والصديق والزميل . وكان ككل فنان أصيل لا ينظر الى المادة الا كوسيلة لمتع الحياة وتجميل مناظر الدنيا المحيطة به . فلم يكن يكثرث بالمال ، حتى لا تجد معه في أغلب الأوقات الا النزر اليسير على الرغم من وفرة ما كان يتكسبه بما تجاوز الثلثمائة جنيه في الشهر أحيانا . وكان عزيز النفس مرهف الحس ، يفضّض لأقل أمر يرى فيه مساساً بكرامته . وهو مع ذلك سريع التسامح لا يحمل في قلبه موجدة ولا حقدا .

حدث بينه وبين نجيب الريحاني أثناء عمله في فرقته شيء

من سوء التفاهم بلغت منه حدة الغضب فيه ما كان يهدد سير العمل في الفرقة . وعبثاً حاول الريحاني مصالحته . فرأى أن يوسط في الأمر الأستاذ محمد شاهين من كبار رجال الأعمال في الاسكندرية وكان مقيماً وقتئذ بمنزل في حي العتبة الخضراء بالقاهرة ، وله نفوذ كبير وصلة وطيدة بالفنان الغاضب . فوعد بإزالة هذه الفرقة ، ودعا الموسيقار الشاب لزيارته بمنزله في موعد اتفق عليه مع الريحاني الذي حضر في هذا الموعد ومعه صديق الطرفين الأستاذ بديع خيرى . فوجدا الشيخ سيد قد سبقهما الى هناك ، ولم يكن يعرف شيئاً عن هذا اللقاء . وأخذوا في العتاب واحتدم النقاش ، واشتد الخلاف حتى بلغ الأمر حد التوتر . واذا بصوت عصفور الكناريا الذي كان بالحجرة يغرد تغريدا مطرباً ، أنصت له الفنان ، ثم سحب عوده وطلب اطفاء الأنوار وأخذ في العزف . فسالت الألحان بين أصابعه سحراً وأودع موسيقاه كل ما كان في قلبه من غضب واثارة . فلما انتهى من عزفه كانت النفوس قد صفت صفاء الألحان . وكانت الموسيقى رسول الوثام فقام الجميع على وفاق تام دون أن يديروا الحديث مرة أخرى حول موضوع الخلاف .

وظلت هذه الحادثة موضع مداعبة من الريحاني الى ملحنه الكبير . فكان كلما غضب الموسيقار داعبه بقوله : « ومن أين آتى لك الآن بعصفور الكنار حتى تصفو ؟ » فما يلبث الفنان أن يتسم وينسى كل شيء .

وتكاد تكون هذه القصة امتداداً واعادة لما حدث لشوپان

فى القرن الماضى فى باريس مع زميله الموسيقىقار « لست »
(Liszt) وكانا أمهر عازفين بالبيانو فى أوربا على الإطلاق ،
كما كانت بينهما صداقة وثيقة العرى . وعلى الرغم من قوة
هذه الصداقة ومتانتها فإن شوبان لم يقبل التسامح مع صديقه
إذا كان ذلك على حساب فنه . فقد حدث أن طلب مرة الى
« لست » فى أحد المجتمعات أن يقوم بالعزف ، فنهض لىؤدى
أحدى مقطوعات « شوبان » تكريما له فى حضوره . واخذ
أثناء الأداء يفتنّ فيها ويزيد عليها . فما لبث « شوبان » أن
بدت عليه أمارات القلق وعدم الرضا ، حتى إذا تمادى به الأمر
وضاق ذرعا قام الى صاحبه وقال له : « أرجوك أيها الصديق
العزیز اذا قمت بعزف احدى مقطوعاتى تكريما لى أن تؤديها
كما كتبتها ، أو أن تعزف شيئا آخر » . فقال « لست » :
« إذا كان الأمر كذلك فلتجلس ولتعزف أنت بنفسك » . فقال
شوبان : « حبا وكرامة » . ولما أخذ مكانه من البيانو تصادف أن
حامت فراشة فأطفأت أحد المصابيح . ولما همّوا باشعاله ثانية
قال شوبان : « كلا بل اطفئوا هذه المصابيح كلها ويكفينى
ضوء القصر » . وكان له ما أراد . ثم مضى شوبان يعزف من
مبتكراته ساعة كاملة . فكان فى موسيقاه نورا يفوق تلك الأنوار
المطفأة ، وكانت سحرا عجيبا يأخذ بمجامع القلوب . ولقد ترك
المستمعين اليه فى ذهول وقلهم من هذه الأرض ومادتها الى
عالم شفاف علوى ، كله فتنة وجمال . وبعد انتهاء العزف أقبل
عليه « لست » فى نفس صافية يضمه الى صدره والدموع

تترقق في عينيه وهو يقول : « أى والله يا صديقى ، انك لعلى حق . ان آثار عبقرية كعبرتتك يجب ألا تمس ، وأن أقل تعديل فيها يسىء اليها . انك لشاعر حقيقى » . فأجابه شويبان فى ثقة العالم وسماحة الفنان ووفاء الصديق : « ليس الأمر كذلك ، ولكن لكل منا طريقته وميزته الفنية » .

ولذلك كان موسيقارنا العربى الكبير على عظم تسامحه وجوده ، شديد الحرص على فنه والايمان به . لا يتسامح فى أن يرى شيئا يهدده بمسح أو اغتصاب . حدث مرة أن قصد الى أحد المسارح الغنائية فسمع ضمن استعراضاتها لحناً من ألحانه قد أخذ بأكمله مع تغيير الكلمات وجعلها على وزن المقطوعة الأصلية لتساير اللحن . أما المقطوعة الأصلية فهى لحن «القلل القناوى» وأما القطعة المستعارة فهى خاصة باستعراض حياة الغانيات . وما كاد الفنان يستمع الى لحنه المغتصب حتى قصد الى الملحن الذى لم تشفع له زمالة ولا صداقة وأهوى عليه بالضرب فى غير شفقة ولا هوادة ، دون أن ينتظر انصاف القانون أو التقدم بشكوى .

وكان الموسيقار الشاب مبالغاً فى كل ما يتصل بعاطفته ، يغنى فى الساعة التى يعيش فيها حتى لينسى كل شىء سواها . كان اذا استغرق فكره فى التلحين يحبس نفسه وقتاً طويلاً قد يزيد أحياناً على اليومين أو الثلاثة فى حجرته المتواضعة بحارة النصارى فى حي الأزبكية (وهى الحجرة التى انتقل اليها عندما قدم الى القاهرة من الاسكندرية بعد اقامة قصيرة فى حي باب

الخلق) . وكانت حجرة صغيرة بسيطة الأثاث . وهى على الرغم من ذلك كانت مهبط عبقريته وأبداع فنه فى جلسات حلوة تستهويه فيقضى بها كل ذلك الزمن الطويل فى عزلة تامة عن الناس جميعا عدا مدون ألسانه على « النوتة » الذى كان يشاطره هذا الاقطاع الفنى . وفى هذه الحجرة المتواضعة الهادئة ينسى الفنان ما حوله من العالم الخارجى بضجيجه وعجيجه .
وحين غادر هذه الحجرة ، انتقل الى مسكن فى جزيرة بدران .

واستقر به المقام هناك حتى استقدم والدته « الحاجة ملوك » للإقامة معه فى هذا المسكن ، وكان الفنان شديد التعلق بها كبير الحب لها لا يعصى لها أمرا . وأحب الموسيقىار ابنة الجيران . وبحكم المسكن والجوار تزاورت أسرة الفنان مع أسرة الحبيبة التى كان قد توفى والدها ، ويقوم شقيقها على رعايتها . وتوطدت الصلة بين الأسرتين فتقدمت « الحاجة ملوك » بخطبة الفتاة لولدها ، فعقد عليها واقترن بها ، وهى التى أنجب منها ولده « حسن سيد درويش » مدرس الموسيقى بوزارة التربية والتعليم وخريج المعهد العالى للموسيقى المسرحية وعضو فرقة الكورال التابعة لوزارة الثقافة والارشاد القومى . ونحن نتمنى له أن يكون مستقبله امتدادا لفن والده العبقري .

ومن أعجب ما يروى عن تفرانى سيد درويش واستغراقه فيما يشغله بساعته التى هو فيها ، أنه حتى فى ليلة زفافه بتلك الفتاة التى تقدم ذكرها ، وقد أقيمت معالم الزينات وتوافد

المدعوون ، لم يشرف العريس . فقد نسي في نشوة استغراقه ليلة زفافه ، ولم يذكرها الا بعد مضي هزيع من الليل ، فركض مع بعض أصدقائه ليدركوا موكب الفرح حيث وجد الجميع في انتظاره ، يفتشون عنه وأهل العروس فيما يشبه المأتم من كثرة ما هم فيه من الحرج أمام المدعوين .



وأخيرا ولمناسبة اسرافه ومبالغته في الأمور ، نشير الى ناحية يؤلم كل محب لهذا الفنان ، ومقدر لانتاجه ، أن تكون من العوامل التي خلفت في صحته أسوأ الآثار . فقد أسرف في تعاطي المكيفات اسرافا كاد يقضى عليه في بداية أمره . وقد كافح في سبيل التخلص منها كفاحا طويلا الأمد ، فقد كان يقدر عاقبتها الوخيمة ، ويرى فيها الخصم العنيد الذي يصارع صحته ويضارع فنه . غير أن كفاحه في محاربة المخدرات لم يضع مع ذلك سدى ، فقد قدم لنا الفنان من استعراضاته الموسيقية لوحات تحمل صورا صادقة من التجارب ، ونصحا موجها ، وتحذيرا مخلصا للشعب من مخاطر الادمان ، والعواقب الوخيمة التي تتعرض لها ضحاياه ، حتى لتعتبر تلك الأغاني من أسلحة مكافحة تلك المخدرات .

اضواء على حياة الفنان في منزله

كان سيد درويش يحمل نفساً وادعة وطبعاً يتحلى بالحلم والهدوء ، اللهم الا اذا أدركته حدة مزاج الفنان ، فانه حينئذ يبدو ثائراً غضوباً . فاذا كان عشيره مما يدرك سلامة طبعه وتقواء سريرته فلم يحاول معارضته في ثورته ولا مقاومته في غضبته ، فانه سيجد تلك النار وقد استحالَت رمادا ، ويرى تلك العاصفة وقد أسرعَت الى سكونها .

هكذا كان الفنان سيد درويش ... يعود سريعا الى الصفاء اذا لم يعترضه أحد عند ثورته ، وتعاوده روح الدعابة والمرح كأن لم يكن ذلك الغضب من حين .

وعلى الرغم من غرامياته التي غامر في معاركها منذ صباه ، على أصناف وبيئات ومستويات ، فقد كان بفطرته السليمة وإيمانه الذي استقر في ضميره أميل الى الحياة الزوجية دون جمع بين عدد من الزوجات . ومع أنه لم يجمع بين عدد منهن في وقت واحد ، فقد وقع التعدد على غير ارادة منه ولا اختيار . فقد تزوج أربع مرات كانت كل زيجة منها تلي الأخرى دون تعدد ولا مشاركة .

اقرن بزوجته الأولى بالاسكندرية في مستهل حياته ، وفي سن السادسة عشرة . وهذا ان دل على شيء فهو انما يدل على

سلامة مبكرة في الطبع وعلى أنه كان مشبعا بروح الاستقامة ،
راغبا في أن يبدأ حياته بدأً منزليا مستقرا . ومن هذه الزوجة
الأولى ، أنجب اثنين من الأبناء هما : «محمد البحر» وكان مولده
كما سبق أن ذكرنا في أول يناير سنة ١٩٠٩ ، ثم أحمد الذي
توفي بعد ثلاثة أشهر من ميلاده . وكان سفر الفنان الى الشام
في رحلته الأولى على اثر هذه الزيجة .

أما زوجه الثانية فهي ابنة عمه ، وقد أنجب منها طفلة لم
يمتد بها العمر . وجاء موتها حياة لأمنية أبيها . فقد كان الفنان
يتجه دائما بالدعاء الى الله ألا يجعل له من ذريته أنثى . ولم ؟
أحسب أنها عقدة نفسية أصابته من تكرار المناظر المسمومة التي
شب في وسطها واصطدم بضحاياها منذ نشأته في الاسكندرية ،
فخيل له أن عالم النساء كله كذلك ، وأن كل فتاة تسير الى
هذا المصير المحزن ، أو هي مهددة به على الأقل . أمام هذه
العقدة زهدت نفسه في انجاب البنات . وأنسته المحنة أن من
الفتيات من تحمل طهر الملائكة ومن تتحلى من الأخلاق السامية
الرفيعة بما يعتز به لا الآباء وحدهم بل الأمم والشعوب .

ووقع الخلاف العائلي بين الزوج وابنة عمه فكان الطلاق
نهاية القصة بينهما . وتوفيت ابنة العم على اثر هذا الطلاق .
وهنا نجد الفنان وقد بدا في هذا الموقف يقظ الضمير بادی
المروءة . فهو على ما كان بينهما من خلاف ، وعلى رغم عدم
وجود مسئولية في ذرية تحتاج منه الى رعاية ... على الرغم من

هذا الاتصال التام ينظر الى نفسه في عتب ولوم ، كما لو كان ظالماً لها ، فيصدر الأغنية على لسانها في تلك المقطوعة :

مظلومة وياك يا ابن عمى
الذنب دا ذنبك مش ذنبى

وأعتقد أن هذه الوقفة المشرفة ترمز الى الوفاء وتمجد الفنان اذا كان هو في مثل موقف سيد درويش ...

ولعل هذا الألم النفسى النبيل ، كان أحد الدواعى لترك جو الاسكندرية والهجرة الى القاهرة حيث نزل بها وأقام في حي باب الخلق في قواديس بشارع العلواية ، عند أحد رواة الموشحات ويدعى : « عزوز مناو » وكان موظفا بسيطا في دار الكتب . وامتدت الهجرة الى الملابس فانتقل من الجبة والقفطان الى الزى الأفرنجى ، حيث وجده أكثر ملاءمة لمهنته في الجو المسرحى .

وهنا ، وعن طريق « السيدة لبية » خالة الفنان رحمها الله يقترن سيد درويش بزوجته الثالثة التى لم تدم له عشرة معها فاتفصل عنها بعد اقضاء يوم واحد على الزفاف .

وكانت الزوجة الرابعة والأخيرة هى التى اقترن بها ، وكانت جارة له في البيت الذى أقام به في جزيرة بدران بشبرا (حارة على عبد الناصر متفرعة من شارع ابن الرشيد) . وقد أنجب منها ولدين مات أولهما في طفولته قبل أن يتم عامه الأول واسمه يحيى . والثانى هو نجله « حسن درويش » الذى ولد

في التاسع والعشرين من نوفمبر سنة ١٩٢١ . وهذه الزوجة هي التي عاشته وهو في قمة مجده الفني . وقد توفي عنها ولما تبلغ العشرين عاما . وكأما انعكس عليها وفاء الفنان فحفظت عهده ، وأقامت على ذكراه ، وآثرت أن تعيش من أجل ولدها « حسن » والسهر على تربيته . فلم تتزوج مرة ثانية .



وكان مما اعتاده الفنان أن يعود إلى منزله بعد نهاية عمله كل ليلة ، مهما طال به السهر . وكان ذلك شأنه طيلة اقامته بالقاهرة . ولم تتغير هذه العادة الا في أخريات أيامه بعد تأليف فرقته الخاصة التي لحن لها مسرحيتي : شهر زاد والبروكة . فكان سهره الدائب على انجاح فرقته يقتضيه التغيب عن منزله عدة ليال في بعض الأحيان . ولا بد أن يكون تقاويه في العمل ، ومسئوليته عن فرقته ، وجمعه فيها بين الابتكار في التأليف والتلحين ، والتفكير في التمويل والجهد في الادارة ، ثم قيامه بالبطولة في التمثيل والغناء ... كل ذلك وغيره صرفه حتى عن خصائص نفسه والاهتمام بشخصه والعناية بمنزله .

إنطفاء الشعلة

كانت حياة الفنان في القاهرة شعلة دائبة الضوء غير وانية لحظة واحدة . متخذة من ذلك الجسم القوى وتلك العين الساهرة وذلك الفكر المتقد وقوداً لا يفتر ليلاً ولا يهدأ نهارة عن اشتعال محتدم وكفاح غير منقطع . فهو النحلة التي تحلق حول هذا العدد الوافر من المسارح الغنائية التي كانت تمتلئ بها العاصمة . وهو الدولاب الذي لا ينتهي دورانه ولا يتخلف انتاجه . وهو الفنان الذي يمد هذه المواطن جمعاء من معينه الذي لا ينضب بشروة فنية دائمة التجدد في غير اعادة ولا تكرار .

وزادت الحركة عنفا والمشاكل حدة يوم أصبحت له فرقة الخاصة ، والتقت مسئولية ادارة وتنظيم مع مسئولية فن وانتاج . ولم يكن الجهد مقصورا على ذلك وحده ، بل كانت هناك نواح متعددة كثيرة تمتص زمنه وتنفى وقته وتختصر عمره الفتي . هاهى ذى الشركات التي تزاخم على ثمار عبقريته لتسجيلها ، بل هاهى ذى الصحف والمجلات تسابق الشركات الى تسجيل آثاره وطرائفه لقراءتها .

ثم يأتى دور الأصدقاء وفيهم الجاد الذي يرتبط معه بمجهودات الزمالة والتأليف والايخراج والتدوين . وبينهم العابث الذي جاء ليقتل الوقت وهو لا يدري أن وقت الفنان أغلى

ما تحويه صحائف الزمن من أوقات وساعات . ولا تنس بعد ذلك ارتباطه المنزلى بأسرته الجديدة فى القاهرة ، أو ارتباطه القلبي بأكثر من حب وصداقة خارج هذا الرباط مما سبقت الإشارة إليه .

هذا الضجيج والعجيج ، هذه المشاغل المتزاحمة المتواصلة التى تتنازع مشاعره وعواطفه وقلبه وعقله ، ويومه وليله ، لم تكن لتنسيه ذكريات الثغر مسقط رأسه ونشأة ميلاده ، مع أهل نشأ بينهم وعاش فيهم ولهم وبادلهم الحب وعاطفة القربى . وله فيه بعد ذلك جيران عاشرهم وأصدقاء عرفهم وعمل معهم وزملاء كان لهم فى بدايته الفنية صحبة وفيّة ... الى مواطن حب كانت يوماً ما شغله الشاغل ، ثم هو لم ينسها فى زحمة حياته بالقاهرة على مدى الأيام .

من أجل هذه العوامل القوية ، ومن أجل هذه الذكريات العزيزة الغالية ، كانت الاسكندرية تشده اليها وتجذب به بين الحين والحين ، على الرغم من تلك المشاغل التى لا تدع له لحظة من الفراغ فى القاهرة .

وفى منتصف شهر سبتمبر سنة ١٩٢٣ كانت الرحلة الأخيرة الى أهل والأصدقاء والمحبين . وما كاد يطمئن به القدم فى الاسكندرية حتى طوّف بأمكنة كان يغشاها ، وعشراء كان يحتفظ لهم بالود ، ويتبادل معهم سعادة اللقاء وصفاء الذكرى . ولم يكن أحد يعلم أنها رحلة الوداع ، وأن هذا آخر العهد بتسليم المحبين . بل لم يكن أحد يعرف أن القدر له بالمرصاد ،

وأنه سمح بهذا اللقاء حتى تكون الفرصة الأخيرة ، وحتى تكون الأرض التي ولد بها هي التربة التي يتوارى تحت أطباقها .

كان الفنان يتمتع بموفور الصحة وجمال العافية . وكان ما يزال في أوج شبابه ، يباهى بقوة جسمه وسلامة بنيته . ولعل هذا كان مصدر الثقة بالمقادير والاطمئنان اليها . فأسرف في قواه وحمل نفسه فوق طاقتها واجتاز بصحته مدى استطاعتها ، حين بالغ ذلك اليوم فيما تعود أن يتعاطاه من مأكول ومشروب وكيوف . واستقبلته شقيقته في محرم بك (١١ شارع الأمير عمر) عائدا الى منزلها بعد هزيع من الليل . وقد ظنته عائدا للنوم . وما درت أنه قادم للموت ، حيث كان فجر اليوم الخامس عشر من سبتمبر عام ١٩٢٣ (٤ صفر سنة ١٣٤٢) هو بداية الرحيل الأبدى ، ليدخل الفنان العبرى باب التاريخ . ودفن في مقابر المنارة بالاسكندرية .

وكان موته على هذه الصورة مفاجأة غير طبيعية ولا منتظرة . فقد سقط في مثل مصارع القتلى الذين تداهمهم الحادثة فتحملهم سراعاً على أجنحتها لينغيبوا عن الأنظار التي كانت تشاهدهم منذ ساعات بين الأحياء . فلم تشعر الاسكندرية بفقيدها الفنان الخالد ، ولم يكن للجنازة ذلك الموكب الحاشد اللائق بمثل تلك العبقريّة الفذة . ومضى خلصة في زمرة ضئيلة من المشيعين الى القبر ، كما جاء خلصة في أسرة متواضعة الى الدنيا . وكذلك خرج من العالم فقيراً معدماً ، كما دخله في نفس هذا العدم والفقر ... لقد وصل اليه الكثير من الثروة والوفير من المال ،

وجرت أنهار الربح والكسب بين راحتيه ، ولكنها كانت سرعان
ما تتبخر من حرارة يده المشرقة المتلفة التي لم تدع له مدخراً
ولا متوافراً حتى جاءت ساعته دون أن يخلف وراءه شيئاً . وكل
ما تركه عصاه وعوده ، وكان شديد الاعتزاز بهما في حياته ،
وعددا قليلا من الكتب ، وخاتما متواضعا ، وجهاز فونوغراف
من النوع القديم الذي كان يجرى فيه التسجيل على اسطوانات
من الشمع ، وكان يستعين به أحيانا عند التلحين ريثما يتسنى له
فرصة التدوين .

مات سيد درويش ، ولم تحتفل بموكب تشييعه الدولة ولا
الشعب ولا الصحافة . وظل منسى الذكرى ردحا غير قليل من
الزمن . ولعل الكاتب الكبير الأستاذ عباس محمود العقاد خير
من صور محنة هذا الجنود الوقتى وعدم تقدير الفن والفنان
وقصر الوعي وقتئذ . فقد نشر في جريدة « البلاغ » بتاريخ
٢٩ من سبتمبر سنة ١٩٢٥ فصلا متمما تحت عنوان « سيد
درويش » ، دل على أنه كان أول من وعى وأدرك القيم الفنية
وأقدار الفنانين حين قال :

« فى مثل هذا الشهر منذ عامين مات السيد درويش . واذا
قلت السيد درويش فقد قلت امام الملحنين وناطقة الموسيقى المفرد
فى هذا الزمان . مات والقطر كله يضغى الى صوته ... وسمع
نعيه من سمعوا صوته ، ومن سمعوا له صداه من مرتلى ألحانه
ومرجى أناشيده ، فما خطر لهم - الا القليلين منهم - أنهم

يسمعون نبأ خسارة خطيرة ، وأن هذه الأمة قد فجعت في رجل من أفذاذ رجالها المعدودين .

« كان ذلك النابغة الفقيـد رحمه الله ، قد نبه ذكره قبل موته بعامين أو قراب ذلك ، واشتهر اسمه وذاعت أغانيه وألحانه ، فطافت القطر أجمعه ، وطبقت المدن والقرى ، وانبسطت منها مائدة سرور واسعة الأكناف تناول منها كل غاد ورائح وتضيفها كل طارق وواغل . وكان لكل قلب في عالم السماع نصيب من قلب صاحبها ، ولكل انسان حظ من وحي لسانه ، ولكل منبمع خبر من أخبار روحه الهائم في أسعد ساعاته وأجمل أوقاته ، فكان يرسل اللحن في الرواية أو القصيدة أو الأغنية الصغيرة فما هي الا أيام أو أسابيع حتى تتجاوب بها الأصـداء في أنحاء البلاد فيهتف بها المنشدون في الملاعب وتترنم بها العازفات في أندية الأسر ومجالس البيوت ، وينطق بها الصبية في السبل والأسواق وتغدو مصر السامعة كلها كأنها فرقة واحدة وقف منها السيد في منصة الأستاذ ، فهو يعلـى عليها وتسمع وهو يبدأ لها وتتبع: كل على قدر طاقته من الفن وعلى حسب حظه من جمال الصوت وحسن الأداء والاصغاء . وما بالقليل على الرجل الفرد في هذه الدنيا أن يموت أمة كاملة بهذه المؤونة المحببة ، وأن يجلب لها السرور وهي لا تجلبه لنفسها بما تصبح فيه وتمسى من جهاد الحياة ، وأن يهدى اليها ساعات من الصفو والأريحية ترتفع بها الى ملاء الغبطة والنعيم وترجع بأعوام تنقضى في شقاء العيش وأعمار تمضى في أسر كأسر الأنعام ، وقيود كقيود

السجيناء . اى والله ان ساعة سرور واحدة لى ساعة حياة ، بل
هى ساعة خلود ، وان ساعة خلود لى أنف من عمر مسخر ،
وأغزر من وجود كوجود الجماد يستوى فيه الدهر الطويل
واللحظة القصيرة ، وأجدى على النفس الشاعرة من كنوز
الأرض وذخائر البحار . وما بالقليل على السيد درويش أن يموت
أمة كاملة بهذه المؤنة العلوية يوما واحدا لا أعواما عدة ولا
بعض عام .

« ولكن الأمة الكاملة — مع هذا — عجزت عن قضاء حق
الفرد فمات بينها وهى لا تعلم أنها أصيبت من فقدته بمصيبة
قومية . ولم تبال حكومتها أن تشترك فى تشييع جنازته واحياء
ذكره كما تبالى بتشيع جنازات الموتى الذين ماتوا يوم ولدوا
والذين شيعتهم بطون أمهاتهم الى قبل واسع من هذه الدنيا
يفسدون فيها من أجوائها ما ليست تفسده العظام النخرات
والجثث الباليات . أو ليست آدابنا هى آداب الشرق الجامد
الذليل الذى تعاورته الرزايا وران على الطغيان ؟؟ أو ليست
آداب هذا الشرق المسكين تعلمنا أن العزيز العظيم من يسىء الى
الناس وأن المهين الحقير من يتوخى لهم الرضى ويوطىء لهم
أسباب السرور ؟ أو ليس من شرع الاستبداد وسنن آدابه أن
يكون الرجل عظيما لأنه يطفى ويقهر ويكسر النفوس ويحنى
الظهور ويعفر الوجوه ؟

«أو ليس هذا أعظم مارأينا من العظمة فى هذا الشرق الآفل

منذ علم أبناؤه أنهم صفراء حقراء فلن يكون الذى يتقدم إليهم
بالرضى والسرور الا أصغر منهم صفراً وأحقر منهم حقارة ؟

« بلى وأسفاه !! ان دفائن الاستبداد ما برحت عالقة منا
بدخيلة السرائر تنفضها فلا تنتفض الا ذرة بعد ذرة قل أن تزيد
في الهباء وقل أن تنقص من راكد ذلك التراث الدفين فما يزال
العظيم عندنا عظيماً بأرزائه من الآخرين ، وما يزال تمحيص
السعادة لطلابها عندنا عملاً من أعمال الأذلاء الماهتين .

« وأنت لا تعرف أنك في أمة أحرار حقاً كارهين للاستبداد
حقاً الا اذا رأيت بينهم لعظماء المطربين شأناً لا يقل عن شأن
أندادهم ذوى المواهب والأقدار . فان المرء في مثل هذه الأمة
لا يكبر الا بما يمنح الناس من صفو وسعادة ولا يسعدهم أحسن
السعادة الا بما يحيى فيهم من نبيل الشعور وجميل الأمل ورفيع
التفكير والتخيل . فهو اذا غناهم أحسن الغناء كان عندهم
كمن يفتح لهم أحسن الفتوح ويسوسهم أحسن السياسة
ويعلمهم أحسن العلم ، ويصلى بهم أحسن الصلاة ، وهو كبير
بنفسه لأنه كبير الأثر في نفوس الآخرين ، بعيد المدى في تشريف
الحياة وتطهيرها ، وتهذيب أبنائها ونجيهم في محاسنها ومطامحها
ومسراتها . أما الأمم التى لا حظ لها من الحرية ولا يد لها في
تعظيم العظيم منها لأنه يعظم بينها على الرغم من غضبها ورضائها
وعلى الكره من اعجابها وانكارها ، فتلك ماذا يبلغ من شأن
المغنى المطرب بينها ؟ بل ماذا يبلغ من شأن من يسرها ويسرى عنها

كروبيها ؟ إن كروبيها لكروب حقيرة ، وإن أحقر منها لسعادتها
وإن أحقر من هذه وتلك لمن يمسح عنها تلك الكروب ، ويجلب
لها تلك السعادة ... !

« فلا غرو يكون فيها « الفنان » عامة والمغنى خاصة خليفاً
من خلعاتها وماجناً من مجانها بضاعته أن يضيع عليها وقت اللهو
الذى هو فضلة من وقت العمل الضائع .. أو العمل الذى
لا يستحق أن يعمل ولا يبيع لانسان أن يعلو بهامته عن مراتب
الحيوان . وإنما يضيع عليهم وقت اللهو باحياء الردىء فيهم
من الشعور والذميم فيهم من الأمل ، والوضيع فيهم من التفكير
والتخيل . فلا غبن عليه ولا فكران لحقه أن يعيش فى هذه
الأمم زحافة آدمية تمشى على بطنها وتحمد الله أنها لا تسحقها
بأقدامها ، وكذلك عهدنا المطربين والمغنين فى مصر الى زمن غير
بعيد .

« ولو كان السيد درويش واحداً من هذه الفئة لما ليم كبير
ولا صغير على اهماله ، ولا خلق هذه الأمة ضير من غفلتها عن
تثمير ملكاته وتكميل شوطه . ولكنه رأس طائفة وطليلة
مدرسة . رأس طائفة لم يتقدمها متقدم وطليلة مدرسة لم يسبق
لها مثيل فى تاريخ الموسيقى التى نسمعها ، ولا أحاشى أحداً ممن
اتصل بنا نبأهم فى العصر الأخير .

« فضل سيد درويش — وهو أكبر ما يذكر للفنان الناهض
من الفضل — أنه أدخل عنصر الحياة والبساطة فى التلحين والغناء

بعد أن كان هذا الفن مثقلا كجميع اخوانه الفنون الأخرى بأوقار من أسجاعه وأوضاعه وتقاليده وبديعياته وجناساته التي لاصلة بينها وبين الحياة ، فجاء هذا النابغة الملهم فناسب بين الألفاظ والمعاني وناسب بين المعاني والألحان وناسب بين الألحان و « الحالات النفسية » التي تعبر عنها بحيث نسمع الصوت الذي يضعه ويلحنه ويعنيه ، فنحسب أن كلماته ومعانيه وأنغامه وخواجه قد تزوجت منذ القدم فلم تفرق قط ولم تعرف لها صحبة غير هذه الصحبة اللزامة ، ولم يكن الغناء الفني كذلك منذ عرفناه ، وإنما كان لغوا لا محصل فيه وألحانا لا مطابقة بينها وبين ما وضعت له . فرمما كان « الدور » مقصودا به الحزن والشجو ولحنه أميل بالسامع الى الرقص واللعب ... أو مقصودا به الجذل والمزاح ، ولحنه أميل الى الغم والكآبة . ولم تكن الأنغام والأصوات عبارات نفسية وصوراً ذهنية ، ولكنها كانت مسافات وأبعادا تقاس على كذا من الآلات وتربط بكذا من المفاتيح ثم لا محل فيها بعد ذلك لقلب يتكلم ولا لقلب يعي عنه ما يقول . على هذه السنة درج الغناء عهدا طويلا الى أن أدركه المغنيان الشهيران : عبده ومحمد عثمان ، فنقحاه بعض التنقيح ، بيد أنهما لم يخرجاه به من حيز التقليد ، ولم يردا اليه نسمة الحياة وكانا فيما صنعاه في هذا الفن كالذي يطلق الطائر السجين من قفصه وينسى أنه مقصوص الجناحين كليل العينين يحس قضبان القفص حوله أينما سار الخ . الخ ... »



وهذا الذي كتبه الأستاذ العقاد وخص به سيد درويش ، وما تعرض له من جحود ونسيان وعدم تقدير قد التقى معنا في شعور واحد حين مضينا في نفس الشكوى لما يلقاه جميع الفنانين ، لا واحد منهم . فقد تناولنا الحديث عما يجب لعباقرة الموسيقيين من تقدير وتخليد . ففي العدد الخامس من المجلة الموسيقية بتاريخ ١٦ يونيه سنة ١٩٣٦ نشرنا مقالا ضافيا بعنوان « أقدار الموسيقيين قديما وحديثا » . وبعد أن استعرضنا فيه كيف كانت المدنية الفرعونية تحيط بالموسيقى وأهلها بكل أنواع التجلة والاحترام ، انتقلنا الى الحديث عن المدنيات العربية في العصور الوسطى حين بلغت الموسيقى العربية أوج مجدها وذروة علاها فبينما كيف سما قدر أهلها حتى اتخذ الخلفاء منهم ندماء وجلساء ، وجعلوا لهم من قصورهم متدييات حافلة وجلسات حاشدة . ومضينا في المقال بعد ذلك الى العصور الحديثة في أوربا ، فأوضحنا كيف تطورت عقلية الشعوب فلم تعد الموسيقى فنا يقصد به مجرد اللهو والتطريب بل أصبح جزءا من ثقافة الشعب ودعامة من دعائم المدنية الحديثة ، بما جعل أهلها يتبوأون مكانة رفيعة بزوا فيها سائر معاصريهم . وبالنسبة للقوم في أكرامهم فرأينا العصر الحديث لا يكتفى بإجلال أعلام الموسيقى وانغداق المال بسخاء عليهم حتى ليربو ما يتكسبه أحدهم في ساعة على أضعاف ما قد يجهد نفسه في الحصول عليه غيره من أهل الصناعات أو المهن الأخرى في عام كامل . بل تعدوا ذلك الى تخليد ذكراهم بجميع الطرق ، فمن تمجيد

أعمالهم وصياتتها الى اقامة التماثيل العديدة لحياتهم وتسمية أهم الشوارع والميادين بأسمائهم . وانك لترى القوم أحيانا يذهبون في تقديرهم لهؤلاء الفنانين الى مدى بعيد فيعمدون الى تخليد ذكرى الشخصيات الخيالية التي فكر فيها هؤلاء الأفاضل . فكم من تمثال رائع « لثاجنر » تحوطه طائفة من شخصياته الخيالية التي أقام منها أشخاص أوبراته . بل لقد أطلق على الكثير من مقاهى وفنادق وشوارع مدينة «بايروت» بألمانيا أسماء بعض هذه الشخصيات الخيالية .

وجاء في هذا المقال ص ٢٤٧ ما نصه :

«وقد يعجب القارئ اذ يعلم أن تلك الممالك الحديثة عمدت في تقدير الفنانين الى أبعد الرغبات فضربت باسمهم النقود . وأصدرت بصورهم طوابع بريدها المتداول » .

ثم يلي ذلك صورة لمجموعة من طوابع البريد التي أصدرتها ألمانيا لأعلام فنانيها من الموسيقيين والشعراء . وانك لترى بين طوابع هؤلاء الفنانين طابعا خاصا بملكهم فردريك الأكبر - وهو أحب قياصرة الألمان اليهم وأعظمهم شأنا - وهم هنا يفخرون بتخليده بوصفه الفنان المبدع في موسيقاه أكثر من اعتزازهم بتخليدهم له في أى معنى آخر من المعانى . كما أتى المقال بعد ذلك على صورة مجموعة أخرى لطوابع البريد التي أصدرتها النمسا لأعلام موسيقيها .

ثم يتناول المقال الحديث عما كنا نحن هنا نكنه من ألم

وحسرة على منزلة الموسيقين في بلادنا . ومما احتواه هذا
المقال في ذلك ص ٢٤٩ :

« يعيش الموسيقى في مصر ، ويصير علما من أعلامها في
الشهرة ، ملء العيون ، ملء الأفواه ، للناس فيه متعة وتسلية .
فاذا مات ، مات معه كل شيء الا روايات وقصص يرويها عنه
الناس ، كأنما أصبح شخصية من شخصيات ألف ليلة وليلة ...
انظر كم يذكر الناس عبده الحامولي ومحمد عثمان ، وكيف ،
يتحدث عنهما الشعب في كل مكان وفي كل يوم ، ثم سائل هؤلاء
الناس أين مشوى هذين الفنانين وأين مزارهما ؟ نخشى أن نكون
مغالين اذا قلنا ان قبريهما مجهولان من أقاربهما وذوى أرحامهما
بله الأغراب » .

ثم اختتمنا ذلك الحديث بقولنا :

« عزاء لأعلام الموسيقى في مصر ، انهم ليسوا وحدهم
موضع النسيان وعدم التقدير ، إنما هي حالة عامة وسعت
جميع زعماء مصر في مختلف نواحي نهضتها . ولعل تطور
العقلية المصرية الحديثة واتجاهها نحو تقدير هؤلاء الزعماء
يتسع لأعلام الموسيقى فينالون من التقدير ما هم به
جديرون » .



ونحن بعد هذا كله نسأل أنفسنا : ألا تزال الشكوى

باقية ، وذلك التنكر للفنان ما يزال على حاله ، وعلى النحو
الذى عرض اليه الأستاذ العقاد فى مقاله ، وعرضنا له نحن أيضا
فى مجلتنا الموسيقية ؟

هل بقى وعى مجتمعنا فى ركود وجمود ، يجحد الفنان
وينساه بمجرد موته ؟ أم قد حدث تقدم وتطور فى نظرة
المجتمع ، حكومة وشعبا ، الى فنانيه وتقديره لهم فيما قاموا
به من جهود وما بذلوا فى سبيل أمتهم من كفاح فكرى وانتاج
عبرى ؟

هذا هو موضوع الفصل التالى من هذا الكتاب ...

تمجيد وتخليد

انطوت صفحة سيد درويش في خريف عام ١٩٢٣ على نحو ما أسلفناه . ولم يبق منه سوى ذكريات عابرة على الشفاه ، وأحاديث تدور على الألسن ، تزداد بعض الشيء في مواعيد ذكرى وفاته . فهذا صحفي يحييه في بضعة أسطر ... وهذا كاتب يخصه بمقال يطول أو يقصر ... ولكن الحقيقة تجتاز هذا بكثير . فسيد درويش لم يمت أبداً ، بل ظل حياً يعيش مع الناس بصوته المردد على التسجيلات (الاسطوانات) وألحانه التي ما زالت تجوب الشوارع والطرقات على أفواه الغادين والرائحين ، رغم احتجابه في مثواه ، وحين لم يكن ثمة ما يحفظ هذه الآثار الفنية ويرويها للشعب سوى هذا العدد المحدود من تلك الاسطوانات المسجلة . ولم يكن وراءها سيل من الدعاية والالحاح والتكرار مما تتولاه اليوم الاذاعات والأفلام والتليفزيون . ولكن سيد درويش بفنه العبقري كان يفرض نفسه على الشعب لأن ألحانه صورة منه وتعبير عن أمانيه الوطنية ومشاعره الاجتماعية ، بل ويفرضها كذلك على الفنانين من بعده لأنه القدوة والمثال الذي يحتذونه ويقتبسون منه .

ولعل أول حفل أقيم على مستوى فنى عال ، يحمل في الوقت ذاته الصبغة الرسمية والشعبية ، ذلك الحفل الكبير الذي

أقيم لتخليد ذكراه الثامنة في سبتمبر سنة ١٩٣١ بمسرح حديقة الأزيكية . وقد اشترك في احيائه موكب ضم أصدقاءه وزملاءه وعارفي فضله . فرقة نجيب الريحاني وفرقة على الكسار بتمثيلها الغنائي ، وزكى عكاشة وزكريا أحمد ومحمد عبد الوهاب وفتحية أحمد وحياة صبرى وغيرهم بغنائهم ، وبديع خيرى بأزجاله وأحمد شوقي بقصيدته العصماء . وكان لكاتب هذه السطور شرف تنسيق هذا الحفل وكلمة الافتتاح .

وما زالت الذكرى تتجدد عاما بعد عام حتى كان افتتاح الراديو في مصر عام ١٩٣٤ ، فأصبح هذا الجهاز بما يردده من ألحان سيد درويش بمثابة ذكرى متجددة على الأيام ، الى جانب الذكريات السنوية التي تقوم بها الاذاعة مع الشعب على أوسع نطاق وأعظم تقدير في محافل تضم كبار الشخصيات وعظماء الفنانين .

وليس من المستطاع أن نسجل في هذا الكتاب كل ما كان في هذه الذكريات السنوية من كلمات قيمة وقصائد ممتعة . ولكننا لكيلا تفوت على القارئ بعض هذه المآثر سنسجل فيما بعد نماذج من قرائح كبار الشعراء .

وفوق ما تقدمه الاذاعة من ألحان سبق تسجيلها على الاسطوانات بصوته أو صوت غيره ، فقد قامت من جانبها بتسجيل كثير من آثاره الفنية بين مقطوعات وألحان واستعراضات حفظها عنه من عملوا معه أو اتصلوا به . وفي مقدمة ما سجلته الاذاعة من آثار هذا الفنان مسرحياته

المعروفتان : « شهر زاد » و « العشرة الطيبة » تسجيلا شاملا كاملا ، وذلك غير ما ينتظر من تسجيل آثار أخرى من تلك المسرحيات الغنائية والمقطوعات مستقبلا .

ثم يأتى دور التليفزيون ، وهو على حداثة عهده قد قام بتسجيل مشاهد كثيرة من مسرحياته واستعراضات وصور من ألقانه .

وقامت الجهات الرسمية والفرق التمثيلية الكبرى بإحياء بعض هذا التراث على المسارح فقدمت مسرحياته الثلاث : العشرة الطيبة وشهر زاد والبروكة ، فى أكثر من عرض وفى إطار لامع وعناية ملحوظة .

ولم يكن زملاؤه الفنانون أقل إيمانا واهتماما بعائده من الجهات الآتفة الذكر . بل لقد كان هؤلاء الزملاء والمعاصرون له أبرارا بتركته أوفياء لفنه ، وأقدر على تفهم عبقريته وإنتاجه ، فقام بعضهم بتوزيع بعض مقطوعاته للفرق الموسيقية الكبيرة ، كما قام بعض رائدى التطوير الفنى ببناء إحدى السيمفونيات الشعبية على بعض ألقانه . وتجاوز الوفاء له والاعتزاز بترائه منطقة الإقليم المصرى الى الأقطار العربية الشقيقة ، فقام الملحنون بتقديم بعض أغانيه فى ثوب جديد من التوزيع الغنائى والإخراج ، أضفى عليها لونا قشيبا أكسبها جدة وروعة .

وتزايد البر بإحياء ذكره فتأسست فى القاهرة عام ١٩٤٧ جماعة أطلق عليها اسم « جمعية أصدقاء موسيقى سيد درويش » تضم عددا من كبار الشخصيات ، فنائين وهواة

للفنون وأدباء معاصرين . وكان على رأس هذه الجمعية وزير سابق .

وتابعت الوزارات في دوائر اختصاصها تقديم وسائل التكريم لهذا الفنان فرخصت وزارة الشؤون الاجتماعية لهذه الجمعية في بيع طابع تذكاري باسمه لمعاوتتها على تحقيق أغراضها الفنية في تخليد آثاره وذكراه .

أما التمجيد الضخم والاقرار الفائق بتكريم هذا الفنان العبقري فقد تحقق عام ١٩٥٨ حين أصدرت وزارة المواصلات طابع بريد يحمل صورته في ظل شعار الجمهورية العربية المتحدة قيمته عشرة مليمات . وذلك هو الحلم الذهبي الذي كنا نحلم به وتتمنى تحقيقه لتقدير الفنانين في بلادنا ، على نحو ما أشرته اليه في المجلة الموسيقية عام ١٩٣٥ .

ولم يتحقق حلمنا هذا في الطابع البريدي وحسب ، بل لقد تحققت بقية الآمال فيه . فأقامت الدولة للفنان لوحة تذكارية في ردهة دار الأوبرا بالقاهرة وسط أعلام الفنون المسرحية التعبيرية . وكذلك أقيم له تمثال نصفي بدار المعهد العالي للموسيقى العربية . وصنعت بلدية الاسكندرية تمثالين له . واطلق اسمه على شارع سوق كوم الدكة بالاسكندرية ، وهو الشارع الذي ولد فيه . كما أطلق اسمه كذلك على أحد شوارع القاهرة هو شارع جلال سابقا . ثم لا تلبث أن تستولي على قلبك الفرحة والاعتباط حين تجد هذا الشارع يتوسط من جانبية شارعين أحدهما : شارع نجيب الريحاني ، والآخر

شارع زكريا أحمد ، وهذه الشوارع الثلاثة المتصلة توجد في
منطقة شارع عماد الدين حيث كانت مدرسة هؤلاء الأعلام
ومواطن اتاجهم وسمهم ولياليهم ...

ونحن اذ نغبط بما وصل اليه مجتمعنا الى هذا الحد نزداد
اغترابا بأن ما كان مجرد حلم على الأوراق أصبح حقيقة واقعة
في الحياة .

ولا تزال ثمة رغبة ملحة نرجو أن تتحقق في العاجل القريب
وهي اعداد متحف لمخلفات هذا الفنان ، وجمع آثاره الفنية
وتدوينها جميعا تدوينا موسيقيا يحفظها من الضياع ، ويعين
على دراستها دراسة عميقة وافية .

وها نحن نضع بين يدي القارئ ما سبق أن وعدنا بنشره
من بعض قصائد كبار الشعراء التي قيلت في ذكرياته السنوية ..

قصيدة أحمد شوقي

في الذكرى الثامنة عام ١٩٣١

كل يوم مهرجان كللوا فيه ميتاً برياً حين الشتاء
لم يعلم قومه حرفاً ولم يضيء الأرض بنور الكهرياء
جومل الأحياء فيه وقضى شهوات أهله والأصدقاء
مأضل الناس! حتى الموت لم يخل من زور لهم أو من رياء

انما يبكى شعاع نابغ كلما مرّ به الدهر أضواء
ملا الأفواه والأسماع في ضجة المحيا وفي صمت الفناء
حافظ الفن وباني ركنه (معبداً) الألحان (اسحق) الغناء
من أناس كالدراري جدد في سموات الليالي قدما
غرس الناس قديماً وبنوا لم يدم غرس ولم يخلد بناء
غير غرس نابغ أو حجر عبقرى فيهما سر البقاء
من يد موهوبة ملهمة تغرس الاحسان أو تبني العلاء

بلبل اسكندري ليس في الأرض ولكن في السماء هبط الشاطئ من رابية
ذات ظل ورياحين وماء يحمل الفن نعيماً صافياً
غدق النبع الى جيل ظمء حلّ في واد على فسحته
عزت الطير به الا الحدا عملاً الأشجار تغريداً اذا
صرف الطير الى الأيك العشاء

ربما استلهم ظلماء اندجى
ورمى أذنيه في ناحية
فتلقى فيهما ما راعه
واتى الكوكب فاستوحى الضياء
يخلص الأصوات فيها خلس البيغاء
من خفى الهمس أو جهر النداء

أيها الدرويش قم بث الجوى
اضرب العود تفه أوتاره
حرك الناي ونح في غابه
واسكب العبرة في آماقه
واسمّ بالأرواح وارفعها الى
لا ترق دمعاً على الفن فلن
هو طير الله في ربوته
روح الله على الدنيا به
تكتسى منه ومن آذاره
واذا ما حرمت رفته
واذا ما سئمت أو سقمت
واذا الفن على الملك مشى
قد كسا الكرنك مصرأ ما كسا
يرسل الله به الرسل على
كلما أدى رسول ومضى

واشرح الحب وناج الشهداء
بالذى تهوى وتنطق ماتشاء
وتنفس في الثقوب الصعداء
من تباريح وشجو وعزاء
عالم اللطف وأقطار الصفاء
يعدم الفن الرعاة الأمناء
يبعت الماء اليه والغذاء
فهى مثل الدار ، والفن الفناء
نفحة الطيب واشراق البهاء
فشت القسوة فيها والجفاء
طاف كالشمس عليها والهواء
ظهر الحسن عليها والرواء
من سنى أبلى الليالى وسناء
فترات من ظهور وخفاء
جاء من يوفى الرسائل الأداء

سيف الفن استرح في عالم
ربما ضقت فلم تنعم به
آخر العهد بنعماء البلاء
وسرى الوحي فنساك الشقاء

قصيدة عباس محمود العقاد

في الذكرى الثانية عشرة عام ١٩٣٥

أبناء مصر تذكروا وتذكروا ما مصر خالدة لمن لا يذكر
واذا جرى ذكر الفنون فميزوا بالحمد فناً بالجمال يبشر
ذهب الزمان زمان من لم يثنتوا بالمجد الا من يصون ويقهر
ان الذي يعطى النفوس غذاءها لأحق بالذكر الجميل وأجدر
ليس الغناء صدى ولا أنغامه خفقات أصوات قمر وتعبر
ان المغنى - ان علا استقلالكم بين البناء مؤسس ومعمار

الله « سيد » الذي غنى لكم زمناً فقال العارفون مصور
وصف ابن مصر فليس يدري سامع أصغى اليه أسامع أم مبصر
ان تسمع الحوذي منه رأته عَجِلاً فتيمن في الطريق وتيسر
أو تسمع النوتى منه حسبه في النيل يقبل بالشرع ويدبر
أو تسمع الريفى منه لمحته في الحقل يحصد في الرواق ويبذر
أو تسمع الجندي منه نظره وعلى أسرته الشعاع الأخضر
واذا المسارح راجعت أيامها لا ذت بفرد منه لا يتكرر
قالوا تفرنج بالغناء ، وانما هو مؤثر في الفن لا متأثر
عرف الأغاني واللحون كما جرت في عرف من نطقوا بهن فعبثوا
أمم اذا غنت فليس غناؤها لغو المجانة بل معان تؤثر

قل «سيذا» فاذا ذهبت مترجما
هي من مصادفة الحروف وربما
سمة على كل اللغات سميها
يا نخبة قدروا الجميل لأهله
أهل التحية اتمو من أمة
ما كانت الآذان غاية ما ارتجى
لو لم يخاطب بالنشيد قلوبكم
فتحت يدها لكم جوانب عبقر
علموا هنالك أنه «المايسترو»
سبق الحروف بها دليل مضم
للسبق في الفن الجميل ميسر
دوموا على عهد الوفاء وقدروا
تحيا بأحياء الفنون وتشعر
في مصر ذاك العبقرى المبكر
وتفوسكم لم تذكروه لتشكروا
فجزيتموه وكل فن عبقر

قصيدة خليل مطران

في إحدى حفلات الذكرى

من علّم الأطيّار في أيّكاتها ذاك الغناء
تشدو جماعات وقد تشدو فرادى أو ثناء
من علّم الأوراق في أفنانها ذاك الحفيفا
ان تستمعه ولست تبصرها رأيت لها رفيفا
من علم الماء الهدير وعلم الصخر الأنيّنا
من علم الأسد الزئير وعلم السهم الرنيّنا
من بالعناصر والقوى المتحوّلات حشا الأثيرا
آنا يرد النور صو تا أو يرد الصوت نورا
ما من سكوت في حيا ة العالمين ولا سكون
الا مخادعة المسا مع أو مخادعة العيون
أين السكوت أو السكو ن وأين سرهما العجيب
في هدأة الليل اسأل المذيع والدينيا تجيب
هل في النفيس من الفنو ن أحب من فن السماع
أعظم به وبما يهـيىء للنفوس من المتاع
كم نابغ فيه استمد الوحي من صنع القدير
فأعاد في خَلق صفيـر روعة الخلق الكبير
يا من بصادق فنه حاكي أفانين الطبيعة
فرعى الأصول ولم يفر ط في الأساليب البديعة

بـرـيـرـة سـرـيـة
فأعادت الخلجات ألحواً وصورت الشجونا
مصر التي أطربت بها بطرائف النغم المجاد
تهدى تحيتها إليك بشدوك الحلو المعاد

قصيدة أحمد رامى

القيت فى حفل أقيم بالاسكندرية فى ذكرى الفنان عام ١٩٣٥

يا فقيـد الفناء والتلحين جئت أشكو اليك ما يـكـينى
فاتنى أن أسير فى موكب الدفن وأحنو على فؤادى الحزين
وأرى النظرة الأخيرة فى وجهك بعد انطفاء تلك العيون
ثم أسقى ثراك دمعى وما أغزر دمعى على رواح السنين
مبسم غاب فى التراب وأبقى لحنه فى القلوب بث الشجون
يتغنى به أخو الحب فى نـجـواه بين الأسى وبين الحنين
يتمنى به أخو الهم فى بلـواه بين المنى وبين الظنون
نغم سار فى الدماء فما غننى شجى بغيره من أنين
وجرى فى فم الطبيعة لحناً مستحب الترنيـم حلو الرنين
من خير الغدير ترجيعه العذب وشكواه من نواح الغصون

يا فقيـد الشباب عشت فما أبقىـت فى العيش من هوى أو فتون
بهرتك الدنيا فنت من الحسن منال المدله المفتون

وسبتك المنى فأمعنت فيها والأمانى جالبات المنون
لم تدع صورة تمر على الخاطر إلا رسمتها في الشجون
والها شفه ضنى الوجد فاستعدى عليه يادرات الجنون
ووفياً ضحى بكل عزيز لحبيب في الود غير أمين
صور صنعتها غناءً شجياً ومعان وصفتها في اللحن
فاذا العود ناطق بلسان السمع في عين ساهم محزون



يا نجى الأحباب أين لياليك وأين الغناء عند السكون
ترسل الصوت عالياً نبرات ينحدرون انحدار ماء العيون
في نظام من الجمال بديع وروى من القرار مكن
وهدير في غنة مثلما غص بكى بدمعه المخزون
كم تمنيت أن تغنى شعري فاذا بى أرثيك في تأيىنى
حال ما بيننا القضاء فغريت عن الدار والأسى يطوينى
ومضت بى الأيام أهفو إلى اللقيا وأسقى ذكراك فيض شئونى
فدهانى النعى واستبق الآمال فى لهفة الفؤاد الحنون
بوخلت مصر من مغنى أساها والمبكتى على جواها الدفين

بيان الاسطوانات المسجلة من الحان الفنان

بدلنا غاية الجهد في حصر ما سجل من الحان الفنان على الاسطوانات في مختلف الشركات ، سواء بصوته او بأصوات غيره ، في حياته او بعد وفاته . وفيما يلي بيان هذه التسجيلات :

اسم المقطوعة	الشركة	رقم الاسطوانة	الصوت المسجل	ملاحظات
دور ياللى قوامك يعينى	ميشان	٤-١/٤٣٠	صيد درويش	
» عشقت حسنك	»	٤-١/٤٣١	»	
» يا فؤادى ليه تمشق	»	٤-١/٤٣٢	»	
» الحبيب للهجر مايل	»	٤-١/٧٠٠	»	
» عواطفك أشهر من نار	»	٤-١/٧٠١	»	
» فى شرع مين	»	٤-١/٧٠٢	»	
» صنيت مستقبل حياتى	يخافون	٥٤-٥١/٨٢١	»	
» أنا عشقت	»	٥٨-٥٥/٨٢١	»	

ملاحظات	المصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
(من المشعة الطبية)	سيد درويش محمد أنور	٦٠-٥٧/٨٢٥ ٤-١/٦٧٠	بيضافون ميشيان	دور أنا هويت وانيت » يوم تركت الحبيب
(» » »)	سيد درويش وحياة صبرى	٤٧٧١٧ ٤٧٧١٨	أوديون	ميرف زبي يقطع فلان على علان
(» » »)	سيد درويش وحياة صبرى	٤٧٦٠٩ ٤٧٦١٠	»	يا مرجبا بك آن الأوان
(» » »)	حياة صبرى وسيد درويش	٢-١/٤٧٦٤٩	»	على قد الليل ما يطول
(من راحت عليك)	» » »	٤٧٦٦١ ٤٧٦٦٢	»	والله تستاهل يا قلبي
(» » »)	حياة صبرى وسيد درويش	٤٧٦٤٧ ٤٧٦٤٨	أوديون	أدى ست الكل لحن العقد
استعراضية	سيد درويش	٢-١/٢٨٤ ٤٧٦٠٧	ميشيان	بياع الفول السوداني عين الطسود فيها عود
	» » »	٤٧٦٠٨	»	ما حلالة أم اسماعل

ملاحظات	العصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
استمر اضية	حياة صبرى وسيد درويش	{ ٤٧٧١٠ ٤٧٧١١ ٨٢٥٩٣ ٨٢٥٩٤ ٤٧٧١٤ ٤٧٧١٥ ٢٠١/٨٢٤	أوديون	{ ع السنوران يا سلام سلم دا بقف مين الى يقلس مصطفا كي بزادا كي حرج على بابا تعاقول لي يا شيخ جندلي » » » بياع الغول السوداني اقرا يا شيخ قفاعة أوعاك تصدقي هن الهلال يا سيد شد الحزام على وسطك احنا يا فندم تجار المعجم مين زني
»	سيد درويش	{ ٨٢٥٩٣ ٨٢٥٩٤ ٤٧٧١٤ ٤٧٧١٥	يضافون	{
طقطوقة	سيد درويش	{ ٤٧٧١٥ ٢٠١/٨٢٤	أوديون	{
استمر اضية	سيد درويش	{ ٤٦٦٢١ ٤٦٦٢٢ ٤٧٦٥٧	ميشان	{
»	سيد درويش والجموعة	{ ٤٦٦٢١ ٤٦٦٢٢ ٤٧٦٥٧ ٤٧٦٥٨ ٤٦٦٥١ ٤٦٦٥٢	أوديون	{
»	»	{ ٤٦٦٢١ ٤٦٦٢٢ ٤٧٦٥٧ ٤٧٦٥٨ ٤٦٦٥١ ٤٦٦٥٢	»	{
»	»	{ ٤٦٦٢١ ٤٦٦٢٢ ٤٧٦٥٧ ٤٧٦٥٨ ٤٦٦٥١ ٤٦٦٥٢	»	{

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
مقطوعة	سيد درويش	{ ٨٢٥٦١ ٨٢٥٦٢	بيضافون	{ جاره براجه اشمنا يا شيخ الكوكابين كنخ
»	»	٢٥-٢٢/٨٣٥	»	دور أنا عشقت
(من كليوباترا)	»	{ ٨٥٨٧٣ ٨٥٨٧٤	»	{ تركت مصر بلادي كم روعتني سيوف
	»	٨١-٨٠/٨٣٤	»	بصاره برلهجه
	»	{ ٨٣٤٨٦ B٨٢٤٩٢	»	{ اشمنا يا شيخ الكوكابين كنخ نم يا خوفو واستريح
	»	٩٤-٩٣/٨٢٤	»	{ عيا العدل جانا الفرح جانا
(من كلها يوميني)	»	٦٤-٦٣/٨٢٣	»	صاحبة الزبدة
(»»»)	»	٤٤-٤٣/٨٢٤	»	سبيرتو
(»»»)	»	٣٢-٦١/٨٢٣	»	اتصبارك يا منيرة
(من كلها يوميني)	منيرة المهدية			

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاصل	الشركة	اسم المقطوعة
(من قوله)	منيرة الهدية	٦٦-٨٢٣	بيضافون	أنا رأيت روحى فى إستان
»	زكى مراد	٥٢٧	»	على أبه كده
»	»	٥٧٥	ميشان	مظلومة وياك يا ابن عمى
»	»	٥٧٦	»	عرفت آخرتها ويا حى
»	»	٥٧٧	»	زرونى كل سنة مرة
»	»	٤-١/٥٨٣	»	دور عواظك دى أشهر من نار
»	»	٤-١/٥٨٤	»	»
»	»	٥٨٩	»	» فى شريع مين
»	سيد مصطفي	٧٩٧	»	خفيف الروح بيتعجب
»	»	٧٩٨	»	القلل القناوى
»	»	٧٩٥	»	يا نواعم يا تفاح
»	عبد القادر قدرى	٥٩٧	»	يا خنى عليها وعلى بطنها
»	»	٦٦٥	»	يا نواعم يا تفاح
				مليحه قوى القلل القناوى

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
	فتحية أحمد	٦٦٢	ميشان	مظلومة وياك يا ابن عمي
	»	٦٦٣	»	زروني كل سنة مرة
	»	٦٥١	»	يابو الكشما كش
	»	٦٥٢	»	طلعت يا علا نورها
	»	٦٥٣	»	الذين حمد الله على سلامتك
	»	٦٥٤	»	الطوره دي قامت تهجن
	»	٦٥٦	»	أنا بابيع الغربال
	»	٨٢٦	»	يا امه ليه تبكي على
	»	٨٢٧	»	يا ولد عمي
	»	٨٢٨	»	كبي كيكو
	»	٨٢٩	»	إن كنت شاريفي
	»	٨٣٠	»	معلوم يا هاتم
	»	٤٨٣	»	يا عزيز عيني
	»	٦٨٧	»	يا بلع زغلول

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
	محمد نجيت	٩٤٠	ميشيان	مصرنا وطننا
	»	٩٤١	»	الجهادية / يا أي له تبكي على-
	»	٩٤٢	»	بلادي بلادي
	»	٨١٢	»	فليمش وطننا
	»	٨٨١	»	الناس وقمتها خفيفة
	الست تودد	٩٢٣	»	بلادي بلادي
	»	٩٢٤	»	الأوسيتك فوق صدرك
	»	٩٢٥	»	أيه العبارة
	»	٩٤٦	»	يا أي له تبكي على-
	هانم المصرية	٤٧٨	»	سيدوني يا ناس في حالي
	منتمى الوحيدة	٤٥٧	»	يا بابا له ما تدلعنيش
	»	٤٥٨	»	يا زهرة الفتنة الزكية
	»	٢٦٧	»	يا حلوة فوق صبح النوم
	»	٤٦٩	»	خفيف الروح يتعاجب

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاصلطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
	أمنية القباينة	٤١٢	ميشان	وانا مالي هي الي قالت لي
	»	٤٢٥	»	اطلع من دول أنا مش منهم
	فرحس المهدية	٨٧٥	»	إن كنت شاربي ما تتقلني
	»	٨٧٦	»	أيه العبارة لسه بأيدي
	نسيم نسيم	٩١٣	»	يا لذيذ يا اخضر
	»	٩١٤	»	اطلع من دول أنا مش منهم
	»	٩١٨	»	فلعل اهرى يا مهرى
	»	٩١٩	»	على قد الترجس ما ينور
	»	٩٢٠	»	تاهوني في حبتك
	حياة صبرى	١٦٧	أوديون	صبح النوم ما تقوم يا حبيبي
				يا ورد يا قل يا يا حبيبي
				يا ما شاء الله ع التجمعية
	سيد درويش والجموعه	١٦٨	»	يا بر عبده قول لا يوحده

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم اللطوعة
	حياة صبرى وسيد درويش	١٦٩	أوديون	عين المسود فيها عود
	»	١٧٠	»	يا حلالة ام اسمايل
	»		»	يا مرجا بك
	»		»	آن الاوان
	سيد درويش والجموعة	١٧١	»	قوم يا مصرى
	»	١٧٢	»	ما قتل كش ان الكثرة
	»		»	اقرا يا عيشق قفاعة
	حياة صبرى	١٧٣	»	أوعاك تصدق
	وسيد درويش والجموعة	١٧٤	»	السقاين
	حياة صبرى وسيد درويش	١٧٥	»	آدى ست الكل
				على قد الليل

ملاحظات	الصور المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم اللقطوعة
	<div> <div> حياة صبرى وسيد درویش و الجموعة </div> </div>	١٧٦	أوديون	<div> احنا يا فندم تجار المصنم مبنى زنى هز الهلال يا سيد شد الحزام على وسطك سأله يا سلامه البحر يفضحك ليه </div>
	<div> <div> سید درویش و الجموعة </div> </div>	١٧٧	»	<div> والله تستاهل يا قافى </div>
	<div> <div> حياة صبرى وسيد درویش و الجموعة </div> </div>	١٧٨	»	<div> ع النسوان يا سلام سلم دا بقف مين الى يقلس لحن سودانى هلبها الله لحن السباس اوعى بينك </div>
	<div> <div> حياة صبرى وسيد درویش </div> </div>	١٧٩	»	
	<div> <div> سید درویش و الجموعة </div> </div>	١٨٠	»	
	<div> <div> سید درویش و الجموعة </div> </div>	١٨١	»	

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاسطوانة	الشركة	اسم المقطوعة
	سيد درويش والجموعة	١٨٢	أوديون	{ لمن سوداني اشجع دام تعا قول لي يا شيخ جندلي يقطع فلان على علان مين زبي والله تستاهل يا قلبي يا فرحتي بجوار عجبوني قلبي يعشق لله حاسن يا ورد يا قل يا ياسمين أهو دا اللي صار بو نجور يا هانم يا نور عنييه » » الجرسونات بوجية الأروام
	حياة صبري وسيد درويش	١٨٣	»	{
	صحبة المصرية	٨٠٠	»	{
	الست ودود بدر	٨٢٥	»	{
	» »	٨٢٨	»	{
	عبد اللطيف البنا	٨٢١٦٤	بيضافون	{
	سيد شطا	٨٤٤٩٠	»	{
	عبد القادر قدرى	٨٤٤٩١	»	{
	وسيد مصطفى	٨٢٢٧١	»	{
		٨٢٢٧٢	»	{

ملاحظات	الصوت المسجل	رقم الاصل	الشركة	اسم المقطوعة
(من اثنى)	نجيب الريحاني	١٨٠٠٧/٢٥٠٠٤ ١٨٠٠٨	Disgu Pathé	يايو الكشا كشي
توزيع رجائي	مزمار بلدي الحاج حسن صفر	١٨١٥٤/٢٥٠٧٧	» »	أبو الكشا كشي
	فيروز	٧٨/١٠٠٣	الشركة اللبنانية للتنجيمات الفنية بيروت لبنان	زروني كل سنة مرة
بيروت	وداد	٧٤٠٠٨	» »	طلعت يا محلا نورها
	لورد كاش	{ Ce 9501 Re/351 - 1 Part 11. 785 11. 786	Pacific	بصارة براجيه
	»	٩٤٢	»	أخطري يا عروسة واتمني
	مزمار بلدي الحاج حسن صفر	٩٤٤	أوديون	توشيع يا عذيب المرشف
	»	٩٤٤	»	» يا ترى بعد البعاد
	»	٩٤٦	»	ع النسوان يا سلام - لم
	»	٩٤٩	»	يا حلاوة ام احماعيل
	»		»	يا ما عاه الله ع التحفنية
	»		»	يا زهرة



الموسيقار كما تخيله الصور تحوطه يافطة من الفئات الفئات
(اللوحة للأستاذ عزت إبراهيم)



أحد مشاهد أوبريت « العشرة الطيبة »



عود الفنان وعصاه
(وكان كثير الاعتزاز بهما ...)



ضريح الفنان في مقابر المنارة بالاسكندرية ، وقد كتب على قائمته :
يا زائري لا تنسني من دعوة لي صالحة
وارفع يديك الى السما واقرا لروحي الفاتحة
نول المرحوم الشيخ سيد درويش البحر في ١ صفر سنة ١٢٤٢ - له الفاتحة

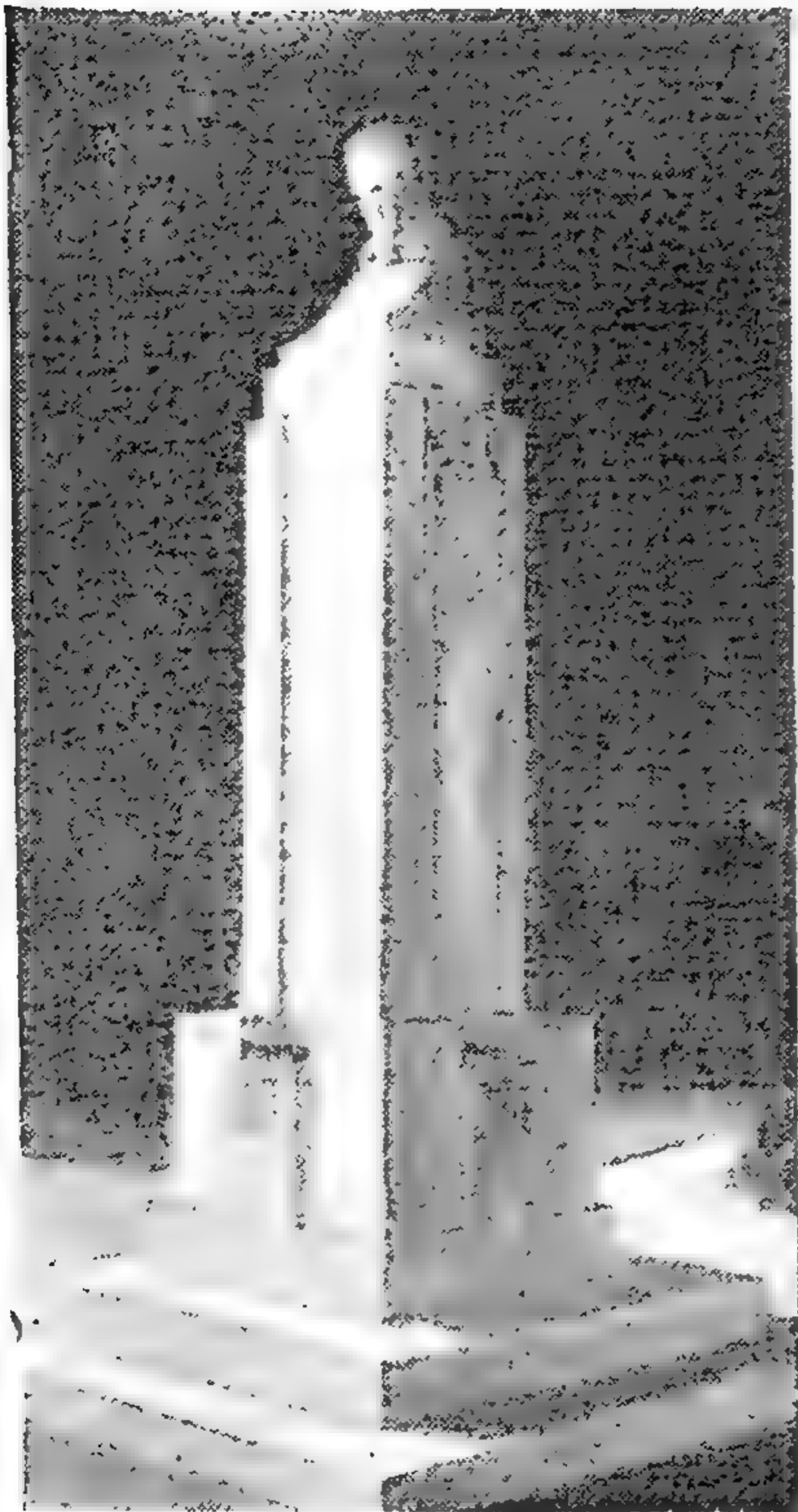
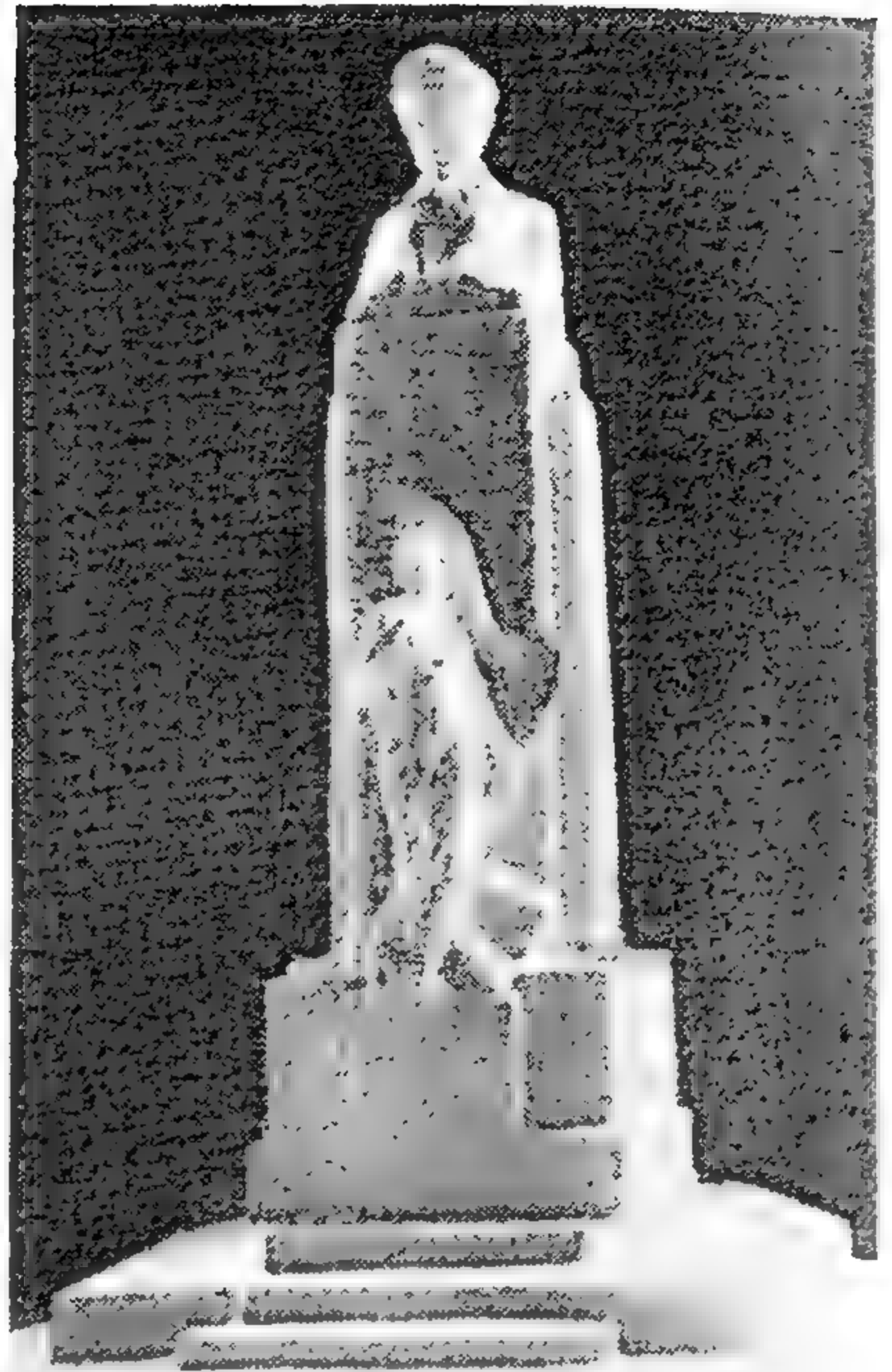


الى اليمين : طابع بريد تذكاري أصدرته وزارة المواصلات سنة ١٩٥٨
ومسجل عليه تاريخ ميلاد الفنان ووفاته .

الى اليسار : طابع رخصت به وزارة الشؤون الاجتماعية لجمعية
أصدقاء موسيقى سيد درويش .



لوحة تذكارية للفنان في بهو الأوبرا بالقاهرة



تمثالان للفنان
صنعتهما له بلدية الاسكندرية

فهرست

صفحة

٢	تقدير كريم
٩	مقدمة
٢٠	الفنان امتداد للفنان
٢٧	الفنان صنع بيئته
٣٤	الأسرة طفولة قلقة
٤٢	فشل متصل - الرحلة الأولى إلى الشام
٤٧	ميلاد عهد جديد
٥٠	الرحلة الثانية إلى الشام
٥٢	باكورة الثمار
٦٥	تجديد في الدور القديم وتحليل دور في شرع مين
٨٨	الرحلة إلى القاهرة
٩٥	طريق المجد
١٠١	الموسيقار (بين الشعر والموسيقى)
١٢٤	فنان متوئب
١٥١	دور الفنان في المسرحيات الغنائية
١٦٣	مسرحية راحت عليك أو بنت الحاوي
١٧٥	رائد الموسيقى في مجال الوطنية الشائرة
١٧٩	أنشودة سعد زغلول ، تأليف وتلحين سيد درويش
١٨٠	نشيد قوم يا مصري ، كلمات بديع خيري
١٨٢	» بنى مصر مكنكموها تهيأ ، تأليف أحمد شوقي
١٨٤	تطرف الفنان
١٩٢	أضواء على حياة الفنان في منزله
١٩٦	انطفاء الشعلة
٢٠٩	تمجيد وتخليد
٢١٤	قصيدة أحمد شوقي في الذكرى الثامنة عام ١٩٣١
	» عباس محمود العقاد في الذكرى الثانية عشرة
٢١٦	عام ١٩٣٥
٢١٨	» خليل مطران في إحدى حفلات الذكرى
	» أحمد رامى ، ألقى في حفل أقيم بالاسكندرية في
٢١٩	ذكرى الفنان عام ١٩٣٥
٢٢١	بيان الاسطوانات المسجلة من الحان الفنان

دار مصر للطباعة

٢٧ شارع كاسر صدق الجمل

أعلام العرب
الكتاب المتأدم

عبد المتأهر الجرجاني
وجهوده فى البلاغة العربفة

بقلم
الدكتور أحمد أحمد بدوى
صدر فى ٧ أغسطس ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كائن صدق "الفجالة"
التمه ٥ قروش

دار مصر للطباعة

إمام العرب

٨

عبد القادر الجرجاني

بقلم

الدكتور أحمد عبد ربي

دار الثقافة والإرشاد العلمي

بمكة المكرمة العامة

طبعة الأولى ١٤٠٤ هـ

أعلام العرب

٨

عبد الفاهم الخرجاني
وجهوده في البلاغة العربية

بمعلم

الدكتور أحمد أحمد بدوي

وكيل كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية للعلمية
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع لامل مصرى - النجالة - القاهرة

تليفون ٥٨٩٢٠ - ٧٥١٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

هذه دراسة لعلم من أعلام البلاغة العربية ، كان لجهوده الموفقة أثر كبير في تطويرها ، والنهوض بها ، وكانت وقفاته عند النصوص الأدبية يبيّن أسرار جمالها ، ويحلّلها ، محاولاً أن يشعر القارئ بما لها من حسن - مقربة له الى الذوق المعاصر ، فقد وجد فيه باحثاً بعيداً كل البعد عن الجفاف الذي منيت به دراسة البلاغة العربية في كتبها التي كانت تقرأ الى عهد غير بعيد .

وقد حاولت أن أدرس حياة الرجل بمقدار ما أسعفني به ما بقى من تراجمه ، وهي قصيرة بوجه عام ؛ ثم صنّفت آثاره ، ووقفت عندما استطعت أن أقف عنده من هذه الآثار التي فقد الكثير منها .

ويظهر أن الرجل مع شهرته في النحو لم يكن له فيه كبير أثر ، ولكنه أفاد من دراسته للنحو تلك الفكرة ، التي كان له أكبر الأثر في النهوض بها ، وشرحها ، والدفاع عنها ، وهي فكرة النّظم ، وقد عثّيت بشرح هذه الفكرة وتطبيقها . كما عثّيت بشرح ما احتوى عليه كتاباه : دلائل الإعجاز ،

وأسرار البلاغة ، من آراء في فنون البلاغة ، ونظم الكلم ؛
حتى أعطى القارىء فكرة صادقة عن البلاغة العربية كما تركها
عبد القاهر للأجيال التى جاءت من بعده . .

فاذا انتهيت من ذلك عرضت صورة موجزة للبلاغة قبله ،
لتبيّن جهوده التى أثر بها في البلاغة من بعده .
وكان لزاما أن أعقد فصلا أبين فيه الى أى مدى أثرت فيه
البلاغة الاغريقية .

فاذا انتهيت من ذلك كله جئلت جولة سريعة في الدراسات
التى قام بها المحدثون لهذه الشخصية ذات الأثر العميق في
البلاغة العربية ، مبديا رأيي في هذه الدراسات ، غير متوخ
سوى اظهار ما أعتقد أنه حق وصواب .

وبذلك أكون قد رسمت صورة لعبد القاهر كما أتصوره ،
وكما تصوره دارسوه في القديم والحديث . والله يهدي الى
سواء السبيل .

احمد احمد بدوى

حياة عبد القاهر

- ١ -

عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني* .
لا ندرى من أمر أسرته شيئاً ، سوى أنها أسرة فارسية^(١) .
وأغلب الظن أنها كانت رقيقة الحال ، لم تجد فضلة من المال
تنفقها على ابنها ؛ كي يستطيع أن يتنقل في البلاد يأخذ العلم
عن أعلامه ؛ فظل في مدينته لا يرحلها .

ولم تكن الأسرة بتسجيل اليوم الذى ولد فيه طفلها ؛ فظل
هذا اليوم مجهولاً لدى مؤرخيه .

ويبدو أن الأسرة لم تكن لها أصالة في جاه ؛ فلم يعرفه
التاريخ من سلسلة نسبه سوى جده محمد .

ولكن يظهر أن الطفل نشأ ولوعاً بالعلم محباً للثقافة ؛
فأقبل على الكتب يلتهمها ؛ وبخاصة كتب النحو والأدب . وربما
كان اتجاهه الى هذين اللونين ناشئاً من اقتفائه أثر أستاذه :
أبى الحسين محمد بن الحسن بن عبد الوارث الفارسي النحوي
نزيل جرجان^(٢) ، وأبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجاني^(٣)

(١) انباء الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) معجم الأدباء ١٤ : ١٤ .

فعلى الرغم من أن عبد القاهر لم يخرج عن جرجان في طلب العلم^(١) ، أرسل الله إليه أبا الحسين هذا ، وكان قد أخذ العلم عن خاله الشيخ أبى على الفارسى صاحب كتاب « الايضاح » في النحو . وأغلب الظن أن أبا الحسين قرأ كتاب خاله لتلميذه ، فقد رأينا عبد القاهر يعنى بهذا الكتاب عناية بالغة ، ويضع عليه شرحا كبيرا يبلغ زهاء ثلاثين مجلدا ، ويسمى شرحه : «المغنى» ، ثم يختصر هذا الشرح الكبير في نحو ثلاثة مجلدات ، ويسمى شرحه الصغير : « بالمقتصد »^(٢) . وكان عبد القاهر كثير الأخذ عن أستاذه^(٣) .

وأما أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى فقد كان أديبا ممتازا ، له عدة تصانيف ، منها الكتاب المشهور : بالوساطة بين المتنبي وخصومه . قال ياقوت : « وكان الشيخ عبد القاهر الجرجانى قد قرأ عليه ، واغترف من بحره ، وكان اذا ذكره في كتبه تبخبخ به ، وشمخ بأنفه بالانتماء اليه^(٤) » . وانى أشك فيما رواه ياقوت من أنه قرأ على القاضى الجرجانى شيئا ، لأن القاضى توفى سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة ، فمتى يكون عبد القاهر قد أخذ عنه ؟ وعبد القاهر قد توفى سنة احدى وسبعين وأربعمائة ، فاذا كان قد أخذ عن القاضى الجرجانى ،

(١) نزهة الالباء في طبقات الادباء ص ٤٤٣ .

(٢) طبقات المفسرين للساوى . ص ١٤٠ ب .

(٣) انباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٤) معجم الادباء ١٤ : ١٦ .

فلا بد أن يكون عبد القاهر قد ولد قبل وفاته بنحو خمسة عشر عاما على الأقل ، حتى يستطيع أن يأخذ عن عالم واسع العلم كالقاضي ؛ ومعنى ذلك أن عبد القاهر ولد حول سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ، فيكون عند وفاته قد أربى على تسعين عاما ، ولم يشر أحد من مؤرخيه الى أنه طعن في السن الى مثل هذا الحد ؛ مما يرجح أن أخذ عبد القاهر عن القاضي كان أخذاً عن كتبه لا شخصه .

وتتلمذ عبد القاهر بعد ذلك على الكتب ، يقرأها بفكر واع ، ويقف متريثاً أمام نصوصها ، شأن الطالب الذي يعتمد على نفسه في القراءة والتحصيل ، وقد رأيناه في كتبه ينقل عن سيبويه ، والجاحظ ، وأبي على الفارسي ، وابن قتيبة ، وقدامة ، والآمدي ، والقاضي الجرجاني ، وأبي هلال العسكري ^(١) ، وأبي أحمد العسكري ^(٢) ، وقرأ كتاب الألفاظ الكتائية ، لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني ^(٣) ، ورجع الى كتاب الشعر والشعراء للمرزباني ^(٤) ، ونقل عن الزجاج ^(٥) .

(١) نظرية عبد القاهر في النظم ص ٧ ، وارجع الى دلائل الاعجاز ص ٨٤ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٠ ، ١٥٢ ، ١٩٣ ، ٢٧٠ ، ٣٠٥ ، ٣٣٣ ، ٣٦٨ ، والى أسرار البلاغة ص ٧ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٩٠ ، والى الطرائف الادبية ص ٢٩٣ .

(٢) راجع كتاب أسرار البلاغة ص ٩٠ .

(٣) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٦٩ .

(٤) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

(٥) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٣٧ .

كما أن له مختارات من شعر المتنبي والبحري وأبي تمام
سوف نتحدث عنها .

وذاك يدلنا على أن الرجل تثقف ثقافة نحوية أدبية ، الى
جانب ثقافته الدينية ، فقد كان شافعي المذهب متكلما على
طريقة الأشعري ^(١) ، ولكن يظهر أن المادة التي غلبت عليه
كانت النحو ، فكان يلقب بالنحوي ^(٢) وعثد من أكابر
النحويين ، ^(٣) ، وأن له فضيلة تامة في النحو ^(٤) . وعلى معاني
النحو بنى نظريته في البلاغة والبيان ، فشهـر بذلك ، وذكره
له المؤرخون ^(٥) .

وكان معظم إنتاجه مقسما بين هاتين الناحيتين : النحو ،
والأدب ، كما سنرى .

وتصدّر الرجل بـجرجان ، وذاع صيته في الآفاق ، وشدّت
إليه الرحال ^(٦) ، وقصده التلاميذ من جميع الأرجاء ، يقرءون
عليه كتبه ، ويأخذونها عنه ، وظل مقيما بـجرجان ، يفيد الراجلين
إليه ، والوافدين عليه ^(٧) ، وكان من تلاميذه المذكورين

(١) شلرات الذهب ٣ : ٣٤٠ .

(٢) راجع شلرات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، وطبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وفوات
الموفيات ١ : ٢٩٧ ، وبغية الوعاة ص ٣١٠ .

(٣) نزهة الألباء ص ٤٣٤ .

(٤) شلرات الذهب ٣ : ٣٤٠ .

(٥) راجع انباء الرواة ٢ : ١٨٨ وبغية الوعاة ص ٣١١ ، وروضات الجنات
ص ٤٤٣ .

(٦) انباء الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٧) المرجع السابق نفسه .

الواردين الى العراق والمتصدرين ببغداد : على بن زيد
الفصيح^(١) ، وقد تثقف على يديه جماعة كثيرة ، وأخذوا عنه
ما أخذه هو من عبد القاهر^(٢) . كما كان من هؤلاء التلاميذ
أبو نصر أحمد بن محمد الشجري الذي أخذ عنه كتاب المقتصد
في النحو^(٣) .

ومع هذا العلم الغزير ، والاتساع القيم ، يبدو أن عبد القاهر
كان مقتراً عليه في الرزق ، ولم يكن يعيش في حياة سعيدة
يرضاها ، ولسنا ندري مورد رزق عبد القاهر ، ولعله هبات
بعض الأثرياء الذين ألف لهم كتبه^(٤) ، ولكن ما خلفه لنا من
شعر ينبض بالسخط على حظ العلماء في هذه الحياة ، فتسمعه
يقول :

كبر على العلم ، لا ترثته
ومل إلى الجهل مثل هائم
وعش حماراً ، تعيش سعيداً
فالسعد في طالع البهائم^(٥)

ولعله كان يرى أن الناس لا يصعدون إلى المناصب التي
تكفل لهم رغد العيش إلا على حساب العزة والأثقة ، فيسخطه ،
ويقول :

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) انباه الرواة ٢ : ١٩٠ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) فهارات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، وابن مكتوم ص ١١٢ ، وطبقات الشافعي .

٣ : ٢٤٢ ، وبغية الرواة ص ٢١١ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٥٨ .

هذا زمان" ليس فيه سوى النذالة والجهالة
لم يَرَقَ فيه صاعد" الا وسئلته النذالة (١)
لأنه كان لا يرضيه أن يغيّر من طبيعته ، أو أن يذل نفسه
بتقبيل أيدي قوم يراهم كلابا حيناً ، وتراباً حيناً آخر ؛ وهو
لذلك يكره الملق والنفاق ، ويعلن في صراحة أنه لن يغيّر من
نفسه شيئاً :

خلعَ الناس اهاباً وتبدّلوا في اهاب
وأرى نفسي تآبى غيرَ ما كان ثيابي
انّ اتراباً من الما لـ بلثتم للثراب (٢)
ليس من خيم الكريم الخيم ، والمض اللباب (٣)
ليس بالاقبال ما نيل بتقبيل الكلاب
ان باغى الربح والخسران في باب وباب
تاجر" غير" بصير بمقادير الحساب (٤)

وربما دفعه الى هذه النقمة أنه جرب الاتصال بمن في يدهم
زمام الأمور ، مع احتفاظه بكرامته وعزة نفسه ، فلم تفد
التجربة ، ولم يثمر الاتصال ، وقد اتخذ شعره وسيلة الى هذا

(١) دمية القصر ص ١٥٧ .

(٢) اترب (هنا) : كثر ماله .

(٣) الخيم : الطبيعة والسجية . والمحض : الخالص . واللباب : المختار من

كل شيء . وهذا البيت خبر ان في البيت السابق .

(٤) دمية القصر ص ١٥٧

التقرب فلم ينجح ، فمضى يقول :

لا يوحِشَنَّكَ أَنَّهُمْ مَا ارْتاحُوا

مما جلاه عليهم المَدَّاحُ

فهم كَقُومٍ عَثَلَتْ بِأَزَائِهِمْ

بيضُ المرائي ، والوجوهُ قَبَاحٌ^(١)

ولست أدري مَنْ هؤلاء الذين مدحهم فلم يثعنوا بمدحه ؟

اذ ليس بين يديَّ من شعره ما مدح به أحدا سوى الوزير نظام

الملك أبي على الحسن بن على ، وزير السلاجقة ، وكان قد

اشتغل بالحديث والفقه ، وكثيرا ما انفرد بإدارة شئون الدولة ،

ويذكر له التاريخ أنه أول من أنشأ المدارس في البلاد^(٢) . وقد

مدحه عبد القاهر بشعر منه :

لو جاود الغيث غَدًا ! بالجودِ منه أجدر

أوقيس عَرَفَ عَرَفِهِ^(٣) بالمسكِ كان أعطرًا

ذو شِيمٍ^(٤) لو أنها في الماءِ ما تغيرا

وهمّةٍ لو أنها للنجمِ ما تغورا^(٥)

لو مس عوداً يابساً أورق ، ثم أثمرا^(٦)

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) وفيات الأعيان ١ : ١٤٣

(٣) العرف (بفتح العين) : الرائحة . والعرف (بضم العين) : الجود .

(٤) الشيم : الأخلاق .

(٥) تغور : غرب .

(٦) انباه الرواة ٢ : ١٨٦

ولا أعرف السبب الذى دعاه الى قرض ذلك الشعر ؛ فهل هو مطلق الاعجاب بشخصية نظام الملك ^(١) ، أو أنه كان يشكر له أنه هو الذى أزال لعن الأشعرية من المنابر ، وكان عبد القاهر أشعريا ، كما ذكرنا ، وكانت الأشعرية تلعن على المنابر قبل ذلك ؛ ففى عهد الوزير عبيد الملك وزير السلاجقة قبل نظام الملك ، حسّن الوزير للسلطان طغرل بك أن يلعن الأشاعرة على المنابر ؛ فلعنوا ، حتى جاء نظام الملك ، فأزال لعنهم ^(٢) .

أو أن عبد القاهر كانت لديه رغبة فى أن يكون أحد أساتذة مدرسته النظامية ، التى تم انشاؤها ببغداد سنة تسع وخمسين وأربعمائة ^(٣) .

أو أنه كان يريد أن يأوى الى كنف الوزير ، ويجد عنده الحياة الهائلة السعيدة ، كما وجدها فى رحابه كثير من العلماء . لست أدرى الهدف الذى قصد اليه عبد القاهر ، وما بقى من قصيدة مدحه يصف الوزير بالكرم الذى لا عيب على معتفيه ، وبخلق الصافي ، وبالهمة العالية ، وبالسعادة فى هذه الحياة .

ولم يرو لنا المؤرخون نتيجة مدح عبد القاهر لنظام الملك ،

(١) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ٦ .

(٢) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية ص ٤٧٩ .

(٣) وفيات الأعيان ١ : ١٤٤

وكل الذى نعرفه أن عبد القاهر لم يفارق مدينة جرجان الى أن
توفى بها ^(١) .

أما صفات عبد القاهر فيعدون منها تدينه الشديد وورعه ،
روى السلفى ^(٢) أن لصًا دخل عليه ، وهو فى الصلاة ، فأخذ
ما وجد ، وهو ينظر ، ولم يقطع صلاته ^(٣) . كما يعدون له
قناعته وسكونه ^(٤) .

ويروى صاحب « انباه الرواة ^(٥) » أنه كان ضيق العطن ،
لا يستوفى الكلام على ما يذكره ، مع قدرته على ذلك . ونحن
نشك فى هذه الرواية .

فهل كان هذا الضيق الذى تحدث عنه صاحب كتاب
« الانباه » يبدو فى حديثه وهو يلقي درسه على تلاميذه ؟ أو
كان يبدو فى كتبه التى ألفها ؟

أما ظهور هذا الضيق فى دروسه ، فانه لا يتفق مع شهرته
العلمية ، واقبال الطلبة عليه من جميع الأرجاء ؛ وربما ضاقت
نفسه أحيانا ؛ لتبرمه بالحياة ؛ فظهر ذلك عليه ، وحكم به بعض
من رآه ، فظن ذلك خلقا فيه ، وما هو من أخلاقه ، كيف وقد

(١) انباه الرواة ٢ : ١٨٩ .

(٢) عالم من بلاد الفرس له مؤلفات فى التاريخ والحديث ، قدم الى الاسكندرية
سنة ٥١١ هـ ، وظل بمصر الى أن توفى سنة ٥٧٦ هـ .

(٣) طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٢ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

(٥) ٢٠ : ١٨٨ .

لحظ فيه أهل عصره الهدوء والسكون ، وجعلوا ذلك من سماته ،
كما ذكرنا .

كما لم يظهر هذا الضيق فيما كتبه عبد القاهر ، بل انه
ليعرض الفكرة عرضا هادئا ، ويقلب الأمر على وجوهه ، حتى
يصل الى النتيجة التى يهدف اليها ، وسوف نرى هذا المنهج
عند عرض كتبه وآرائه .

وقد ذكرنا من قبل أنه كان يكره النفاق وأن يظهر فى غير
حقيقته .

ويظهر أنه كان يتخير أصدقاءه من بين أولئك الذين يميزون
بين الجميل والقبيح ، ويقدرّون الصديق ، ويعرفون قدره . أما
هؤلاء الذين لا يميزون ، ولا يقدرّون فلا خير فيهم ؛ يقول
عبد القاهر :

ومالك مطمع" فى المرء الا
اذا ما أنكر الأمر القبيحا
فأما وهو يجهل بين قبح
وبين الحسنى فترقانا صحيحا
فانك فى رجاء الخير منه
بأجواز الفلاة تكيل ريحا (١)

(١) دمية القصر ص ١٥٩ ، وأجواز : جمع جوز ، وهو من الشيء : وسطه .

ويقول :

تذلل لمن ان تذلت له
يرى ذاك للفضل ، لا لئله
وجانب صداقة من لم يسزل
على الأصداقاء يرى الفضل له (١)

وقد أعجب مؤرخوه بعلمه وخلقه ، ولم تحل المعاصرة بين
صاحب دمية القصر وبين شديد الاعجاب بعبد القاهر معاصره ،
فتسمعه يقول : « اتفقت على امامته الألسنة ، وتجملت بمكانه
وزمانه الأمكنة والأزمنة ، وأثنى عليه طيب العناصر ، وثبتت
به عقود الخناصر ؛ فهو فرد " في علمه الغزير ، لا بل هو العلم
الفرد في الأئمة المشاهير ؛ وقد أفادني الشيخ أبو عامر مما ألقاه
بحر الفضل على لسانه ، ما نطق لسان الدهر باستحسانه .
ولست فيما فاتني من كريم مشاهدته ، واشتيار (٢) لذيد الشهد
من مذاكرته ، أيام أسعدتني الأيام منه بدنو الدار ، ولف
أطناب الخيمتين قرب الجوار ، الا كمن ودع الماء والخضرة ،
وتدرع الشعثة والغبرة ... (٣) »

فصاحب الدمية يحمل لعبد القاهر اجلالا عميقا ، ويأسف
على أنه لم يلتق به عند ما كان قريبا من جرجان .

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) اشتار العسل : جناه .

دمية القصر ص ١٥٨

ولم يذكر مؤرخوه شيئاً عن حياته الخاصة ، فلا ندرى أكافت له صاحبة ، وكان له ولد ؟ أم أنه عاش للعلم ، وأخلص نفسه للدرس ، والتحصيل ، والتعليم ، والاقتاج ؟

ليس فيما بين يديّ ما يشير الى ذلك . وصنمت المؤرخين مطبق كذلك حول أسرته ؛ وربما حالت الحياة الرقيقة التي كان يعيشها بين اتخاذ صاحبة والولد .

وأغلب الظن أن ليس في حياته من غريب يذكر ، وأنه طوى أيامه بين افادة طلابه ، وقراءة آثار السابقين من العلماء ، وتأليف كتبه القيمة .

- ٢ -

وقضى عبد القاهر عمره في مدينة جرجان ، لم يفارقها طول حياته ، وهي مدينة وصفها ياقوت الرومي بقوله : « مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان ، ... وهي أكبر مدينة بنواحيها ، وهي أقل ندى ومطرا من طبرستان ، وأهلها أحسن وقارا ، وأكثر مروءة ويسارا ... وأهلها يأخذون أنفسهم بالتأني والأخلاق الحمودة ... وقد خرج منها خلق من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين ، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمي ... » ولأبي الغمر في وصف جرجان :

هى جنة الدنيا التى هى سجسج^(١)
يرضى بها المحرور والمقرور^(١)
سهلية ، جبلية ، بحرية
يحتل فيها منجد ومغير^(٢)
وكأنما ثوارها رياضها
للمصريه سندس منشور^(٣)

ولكن يظهر من الشعر الذى ذمت به جرجان أن هواءها
ليس سجسجا دائما ، فقد تمر بها أيام شديدة الحر رأكدة الهواء ،
وقد يختلف بها الطقس فى اليوم الواحد بين الحر الشديد والبرد
القارس ؛ فهذا الصاحب كافى الكفاة أبو القاسم يقول :
نحن والله من هوائك يا جتر جان فى خطة وكرب شديد
حرها ينضج الجلود فان هبت شمالا تكدرت بركود
وقال أبو منصور النيسابورى :

ألا رب يوم لى بجرجان أرعن
ظللت له من حارقة أتعجب
وأخشى على نفسى اختلاف هوائها
وما لامرئ عما قضى الله مهرب

(١) السجسج : الهواء المعتدل . يريد أن من يحب الحر أو البرد يرضى بها
لاعتدال هوائها .

(٢) يريد أن من يحب أن يعيش فى نجد مرتفع ، أو غور منخفض يجد بفيته
فيها .

(٣) - معجم البلدان ٢ : ٧٥

وما خير يوم أخسرق متلون

يبرد وحرّ بعده يتلهّب^(١)

ومن ذلك كله يتبين أن عبد القاهر عاش في بيئة متنوعة المناظر ، جميلة الطبيعة ، متقلبة الجو أحيانا ، يعيش أهلها في تقاليد خلقية حميدة ، ولها تاريخ طويل في الأدب والفقه والحديث ، فليس غريبا أن يخرج فيها عالما الممتاز .
ومن يدري فربما كان حكم من حكم عليه بضيق العطن لأنه قد رآه يلقي دروسه في أحد الأيام الشديدة الحر ، أو المتقلبة بين الحرارة والبرودة ، فان ذلك مما يبعث الضيق في النفوس .

- ٣ -

لم نهتد الى السنة التي ولد فيها عبد القاهر ، ولم يتحدث مؤرخوه عن عمره ، فهل عمر طويلا ؟ أو مات صغير السن ؟ ولكن عدم الحديث عن سنّه يدل على أنه مات في سن عادية قد تكون السبعين .

واذا كان قد مات في سنة احدى وسبعين وأربعمائة^(٢) .

(١) المرجع السابق ص ٧٦

(٢) راجع قوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، ومرآة الجنان ٣ : ١٠١ ، والنجوم الزاهرة ٥ : ١٠٨ ، وانباء الرواة ٢ : ١٨٨ ، وشنرات الذهب ٣ : ٢٤٠ ، وطبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وطبقات المفسرين للداودي ص ١٤٠ ب .

أرجح القولين ، ورواية أنه مات سنة أربع وسبعين وأربعمائة ،
تسبق « بقليل » ^(١) دالة على ضعفها - فربما كان ميلاده في
أوائل القرن الخامس الهجرى .

وكانت جرجان يومئذ اماراة يحكمها أحد أمراء الدولة
الزيارية يسمى : « شمس المعالى قابوس بن وشمكير » الذى
توفى سنة ٤٠٣ هـ ^(٢) .

والدولة الزيارية احدى الدول التى استقلت بجزء من
أراضى الدولة العباسية ، الى أن انتهى حكمها فى عهد
« أنوشروان بن منوچهر بن قابوس » سنة ٤٣٣ هـ ^(٣) .

وكان « قابوس بن وشمكير » ديلمى الأصل ، استعرب ،
وبرز فى الأدب والانشاء ، جمعت رسائله فى كتاب سمي :
« كمال البلاغة » ، وله شعر بالعربية والفارسية ^(٤) .

وسقطت جرجان فى أيدي السلاجقة منذ سنة ٤٣٣ هـ ،
ومات عبد القاهر وجرجان فى أيديهم .

لقد كان العصر الذى عاش فيه عبد القاهر عصر حروب
ومغامرات بين طلاب الملك والسلطان ، فى الرقعة الواسعة التى

(١) راجع طبقات المفسرين للداودى ، وطبقات الشافعية فى الصفحات
المذكورة ، وطبقات المفسرين لابن قاضى شهبة ٢ : ١٤ .

(٢) محاضرات تاريخ الامم الاسلامية - الدولة العباسية ص ٤٥٨ .

(٣) محاضرات تاريخ الامم الاسلامية - الدولة العباسية ص ٤٦٦

(٤) الاعلام ١ : ٧٨٠

كانت الدولة العباسية تحكمها ، وتاريخ تلك الفترة مصبوغ بالدماء ، ولعل كثيرا من العلماء رأى أن الحياة الهادئة انما تكون في ظلال العلم ؛ فأخلص لها ، وعكف عليها ؛ ولذلك حفظ التاريخ لنا أسماء كثير من العلماء المخلصين في فروع العلم المختلفة في ذلك الوقت .

فان هذا القرن الخامس ورث جهود أربعة قرون بذلها العلماء في الدرس والتحصيل والاقتاج ، وتعددت ينايع الثقافة بين ثقافة عربية خالصة ، وثقافة أجنبية خالصة تتمثل في الكتب التي ترجمت عن اليونانية والفارسية والهندية ، وثقافة تجمع بينهما في اقتاج هؤلاء الذين جمعوا بين الثقافتين .

كما ورث المذاهب الدينية التي عرفت من قبل ، كمذهب الشافعي ، ومذهب الحنابلة ، والحنفية ، والمالكية ، والظاهرية ؛ وكثيرا ما كانت الخصومات المذهبية تقوم في بلاد المشرق بسبب التعصب المذهبي في هذه البلاد ، وكان الحنابلة أشد تعصبا مما جعل الشافعية ينازلونهم^(١) .

وورث كذلك المذاهب العقيدية : من أهل سنة يتخذون القرآن والحديث اماما لهم ، ومعتزلة يحكمون العقل في مسائل العقيدة ، وأشاعرة يحاولون أن يوفقوا بين السنة والعقل ، وروافض ، وكثيرا ما كان يحدث النزاع بين المعتنقين لهذه المذاهب .

(١) ابن حنبل ص ٢٩٦

وقد حفظ لنا عبد القاهر صورة لبعض ألوان النشاط
العلمي في عصره ، فذكر لنا تصوّر عصره لعلم البيان ، وادراكه
لقيمة النحو والشعر .

أما البيان ، ويقصد به عبد القاهر بلاغة القول التي تؤثر
في السامعين والقارئین ، فيصف عبد القاهر مكاتته ، وما أصيب
به من التّصوّر الفاسد في عصره ، فيقول : « أنك لا ترى علما
هو أرسخ أصلا ، وأسبق فرعا ، وأحلى جنى ، وأعذب وردا ،
وأكرم تتاجا ، وأنور سراجا ، من علم البيان ، الذي لولاه لم
تر لسانا يحوك الوشى ، ويصوغ الحلنى ، ويلفظ الدثر ، وينفث
السحر ، ويقرى ^(١) الشهد ، ويثريك بدائع من الزهر ،
ويجنّيك الحلو اليانع من الثمر ... الى فوائد لا يدركها
الاحصاء ، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء ، الا أنك لن ترى
على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضئيم ما لقيه ، ومثنى ^(٢)
من الحيف ^(٣) بما منى به ، ودخل على الناس من الغلط في
معناه ما دخل عليهم فيه ، فقد سبقت الى قوسهم اعتقادات
فاسدة ، وظنون رديّة ، وركبهم فيه جهل عظيم ، وخطأ فاحش :

(١) يقرى الشهد : يجمعه .

(١) منى : أصيب .

(٢) الحيف : الظلم .

تري كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة
بالراس والعين ، وما تجده للخط والعقَد^(١) ، ... يسمع
الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الاطناب
في القول ، وأن يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت ، جاري
اللسان ، لا تعترضه لكنة^(٢) ، ولا تقف به حبسة ، وأن
يستعمل اللفظ الغريب ، والكلمة الوحشية ؛ فان استظهر الأمر ،
وبالغ في النظر ، فألاً يلحن ؛ فيرفع في موضع النصب ؛ أو
يخطئ ؛ فيجىء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي ،
وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب . وجملة الأمر أنه
لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك إلا من جهة نقصه في
علم اللغة ، لا يعلم أن ههنا دقائق وأسراراً طريق العلم بها
الروية والفكر ، ولطائف مستقاهها العقل ، وخصائص معان
ينفرد بها قوم قد هتدوا اليها ، ودثوا عليها ، وكشف لهم عنها ،
ورفعت الحجب بينهم وبينها ، وأنها السبب في أن عرضت
المزية في الكلام ، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً ، وأن يبعد
الشأو^(٣) في ذلك ، وتمتد الغاية ، ويعلو المرتقى ، ويعزّز المطلب
حتى ينتهي الأمر الى الاعجاز ، والى أن يخرج من طوق
البشر^(٤) .

-
- (١) أي التفاهم بعقد الأصابع .
(٢) اللكنة : العي وثقل اللسان .
(٣) الشأو : الأمد والغاية .
(٤) دلائل الاعجاز ص ٤ .

وعبد القاهر بذلك يصوّر مدى ادراك طائفة من أهل عصره
للبلاغة ، وأنهم يقفون بها عند حد السلامة النحوية اللغوية ،
ولا يدركون أن لصياغة الكلام على نحو خاص أسراراً يجب
أن يبحث عنها ، ودقائق ينبغي أن يوقف عليها ؛ ولذلك ندب
عبد القاهر نفسه لكشف هذه الأسرار ، وبيان تلك الدقائق .

وهذه الطائفة ، وأغلب الظن أنها طائفة الفقهاء ، تقف من
الشعر والنحو موقفاً عجيباً ؛ لأنها « لما لم تعرف هذه الدقائق ،
وهذه الخواص واللطائف ، لم تتعرض لها ، ولم تطلبها ؛ ثم عن
لها بسوء الاتفاق رأى صار حِجَازاً بينها وبين العلم بها ، وسدّاً
دون أن تصل إليها ، وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو
معدنها ، وعليه المعوّل فيها ؛ وفي علم الاعراب الذي هو لها
كالناسب الذي ينميها الى أصولها ، ويبين فاضلها من
مفضولها ، فجعلت تظهر الزهد في كل واحد من النوعين :

أما الشعر فخيّل إليها أنه ليس فيه كثير طائل ، وأن ليس الـ
مُلْحَة أو فكاهة ، أو بكاء منزل ، أو وصف طلل ، أو نعت ناقة
أو جمل ، أو اسراف قول في مدح أو هجاء ، وأنه ليس بشيء
تمسّ الحاجة اليه في صلاح دين أو دنيا .

وأما النحو فظنّته ضرباً من التكلف ، وباباً من التعسّف ،
وشيئاً لا يستند الى أصل ، ولا يعتمد فيه على عقل ، وأن
ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده

في المبادئ فهو فضل" لا يجدى تقماً ، ولا نحصل منه على فائدة ، وضربوا له المثل بالملح ... »^(١).

ففى عصر عبد القاهر وجدت طائفة من الناس تحقّر من الشعر ، وتزرى به ، ولا تراه شيئاً ذا قيمة ، كما تكتفى من أمر النحو بالأمور الظاهرة من ضبط أواخر الكلمات ، من غير نظر الى الأسرار التى تستفاد من صلة الكلمات بعضها ببعض .

فتألم عبد القاهر من جهل هذه الطائفة بالنحو لا لأنهم ينكرون قيمة قواعد النحو ، أو لا يرون الحاجة ماسئة الى معرفة هذه القواعد ، أو يسيحون الخطأ فى التعبير ، ولكنه يتألم من وقوفهم عند ظواهر الأشياء دون معرفة أسرارها ، كما سنين ذلك فيما يلى .

وللرد على هؤلاء وأولئك ندب عبد القاهر نفسه ، وألّف كنه ، وسوف نعرض الرد عليهم عند التحدث عن آرائه .

— ٥ —

ووجد الجرجاني طريقه الى المؤلفين فى تاريخ النحاة ، بما ألّفه من كتب فى النحو ، فرأينا الوزير جمال الدين القفطى المتوفى سنة ست وأربعين وستمائة هجرية يترجم له فى كتابه : «انباه الرواة على انباه النحاة»^(٢) ، فيتحدث عن أصله الفارسى ،

(١) دلائل الامجاز ص ٦ .

(٢) ج ٢ ، ص ١٨٨ .

ومدينته ، وعلومه التي أتقنها ، وأستاذه في النحو ، ومكاته العلمية في حياته ، وشيء عن أخلاقه ، ويصف بعض اتاجه ، ويروي بعض أشعاره .

ويختصر هذه الترجمة ابن مكتوم في تلخيصه ^(١) .
كما يترجم له السيوطي بين النعاة أيضا في كتابه : بغية الوعاة ^(٢) ، وكانت الترجمة موجزة لم يأت فيها بجديد سوى أن عبد القاهر كان شافعيًا أشعريًا ، وأورد له بيتين من الشعر .
ووجد طريقه الى أن يؤرخ له بين رجال الشافعية ، فرأينا تاج الدين السبكي المتوفى سنة احدى وسبعين وسبعمئة هجرية يترجم له في كتابه ^(٣) ، ولم يأت في ترجمته بشيء جديد سوى ما نقله من معجم السلفي عن ورعه وتقواه .
 ووضع ابن قاضي شهبة ترجمة له في طبقات الشافعية ، وهي الطبقات التي اختصرها أحمد بن محمد الأسدي .

ووضع بين رجال الأدب ، فكتب عنه أبو الحسن على بن الحسن الباخري معاصره المتوفى سنة سبع وستين وأربعمائة هجرية في كتابه : «دمية القصر» ^(٤) ، وهو يشي عليه ثناء جمًا ، نقلنا بعضه فيما مضى ، ويجمع أكبر قدر معروف من شعره ، وهو مقدار ضئيل .

ويترجم له أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري المتوفى سنة سبع وسبعين وخمسائة هجرية ، في كتابه : «نزهة

(١) ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) ص ٣١٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٢ : ٢٤٢ .

(٤) ص ١٥٧ .

الألباء فى طبقات الأدباء^(١) ، ويتحدث ابن الأنبارى عن مكانه
عبد القاهر بين النحاة ، وعن أستاذه ، وعن تلميذه الفصيحى ،
ويذكر بعض تصانيفه ، ويروى رأيه فى قول جرير :
تعدّون عقر النّيب أفضل مجدكم
بنى ضوطرى ، لولا الكمىّ المقنّعا
وأن المراد به أبو الفرزدق غالب ؛ ... فكان جريرا يقول :
انكم تفتخرون بعقر الابل ، فما بالكم لا تفتخرون بمعاقرة
الأبطال ، وقتل الكماة .

وبشرحه للفتاحة ، وحديثه الطويل فى اعجاز القرآن وضع
بين طبقات المفسرين ، فرأينا محمد بن على الداودى من علماء
القرن العاشر الهجرى يترجم له فى طبقاته^(٢) ، ولا يكاد يأتى
فى ترجمته بجديد الاّ بثناء الابيوردى عليه ، وأله لم ير له
شبيها فى النحو .

كما وجد سبيله الى المؤرخين لعظماء الرجال ؛ فمحمد بن
شاكر الكتبى المتوفى سنة أربع وستين وسبعمائة هجرية ، يترجم
له فى كتابه : « فوات الوفيات^(٣) » ؛ ومحمد باقر الموسوى من
علماء القرن التاسع الهجرى يؤرخ له فى كتابه : « رياضات
الجنات^(٤) » ؛ وابن العماد الحنبلى المتوفى سنة تسع وثمانين

(١) ص ٤٣٤ - ٤٣٦ .

(٢) طبقات المفسرين ص ١٤٠ ب .

(٣) ج ١ . ص ٢٩٧ .

(٤) ص ٤٤٣ .

وألف هجرية ، يروى تاريخ حياته في كتابه : « شذرات الذهب »^(١) ؛ وهي تراجم لا تضيف كثيرا من المعلومات الى ما سبق أن عرفناه عنه ، الا أن صاحبى الفوات ، والروضات يرويان بعض شعر له ، لم يرو في غيرهما وينقل الروضات عن بعض من أرخ له .

وهؤلاء الذين يعنون بذكر من مات في كل عام من المشهورين ، يروون نبأ وفاته في العام الذى مات فيه ، وهو سنة احدى وسبعين وأربعمائة ، ويضيفون الى ذلك النبأ تقديرهم للرجل ، وذكر بعض آثاره ، كما فعل ذلك : أبو محمد عبد الله اليافعى المكى المتوفى سنة ثمان وستين وسبعمائة هجرية في كتابه : « مرآة الجنان وعبرة اليقظان »^(٢) ؛ ويوسف بن تغرى بردى الأتابكى في كتابه : « النجوم الزاهرة »^(٣) . أما صاحب كشف الظنون^(٤) فيعرف بآثار عبد القاهر ، وما كان لها من أثر في التأليف عبر الأزمان ، ان كان لها ذلك الأثر .

تلك هى الأماكن التى احتلتها عبد القاهر في القديم ، أمّا الدراسات التى عثيت بعبد القاهر في الحديث فمكانها بعد أن ندرس عبد القاهر في هذا الكتاب .

(١) ج ٣ . ص ٣٤٠ .

(٢) ج ٣ . ص ١٠١ .

(٣) ج ٥ . ص ١٠٨ .

(٤) رقم ٨٢ ، ١٢٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٦٠٢ ، ١١٦٦ ، ١١٧٦ ، ١٧٦٦ .

ومما ينبغي أن يوجّه إليه النظر أن تراجم الذين كتبوا عن عبد القاهر كانت موجزة ، متشابهة ، تدل على أن حياة الرجل ليس فيها شيء بارز غريب ، وإنما هي حياة وهبها صاحبها للدراسة والاتّاج .

وهذه بعض أقوال مؤرخيه فيه :

يقول السيوطي عنه : الامام المشهور أبو بكر ... كان من كبار أئمة العربية والبيان .

ويقول عنه ابن الأنباري : كان من أكابر النحويين .

ويقول عنه السبكي : صار الامام المشهور ، المقصود من جميع الجهات ، مع الدين المتين ، والورع والسكون .

وينقل عنه الداودي ذلك في كتابه : « طبقات المفسرين » .

ويقول ابن قاضي شهاب : ان له فضيلة تامة في النحو .

وينقل ابن العماد عنه ذلك الحكم في كتاب « شذرات الذهب » .

ويقول عنه ابن شاكر الكتبي : كان من كبار أئمة العربية .

ويدعوه محمد باقر : الامام المشهور ، وينقل عن صاحب تلخيص الآثار أن عبد القاهر كان فاضلا عارفا بعلم البيان ، له كتاب في اعجاز القرآن في غاية الحسن .

والباخرزي يرى أن الألسنة قد اتفقت على امامته .

وعبد الله اليافعي يرى فيه الامام النحوي العلامة صاحب التصانيف المفيدة .

ويوسف بن تغري بردي يقول عنه : عبد القاهر النحوي

اللغوى ، شيخ العربية في زمانه ، كان اماما مفتيًا ، انتهت اليه
رياسة النحاة في زمانه .

ويقول عنه الحافظ الذهبي في تاريخه : « دول الاسلام » :
« وفي سنة احدى وسبعين وأربعمائة مات امام النحاة أبو بكر
عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني صاحب التصانيف » ^(١) .

وللوزير القفطى رأى فيه ، فبرغم أنه يعترف له بأنه عالم
بالنحو والبلاغة ، وأنه تصدّر بجرجان ، وحثت اليه الرحال ،
وصنّف التصانيف الجليلة ، ... ولم يزل ... يفيد الراحلين اليه ،
والوافدين عليه الى أن توفى - برغم ذلك يرى في تأليفه ثغراً
من النقص والتقصير ، ويترجع ذلك الى ما كان فيه من ضيق
الخلق ؛ فكان لا يستوفى الكلام على ما يذكره مع قدرته على
ذلك ، وأنه لو شاء لأطال ؛ ويعيد سبب ذلك التقصير مرة ثانية
الى أن حياة عبد القاهر لم تكن حياة هائلة وادعة ؛ ولذلك ذم
الزمان وأهله ؛ اذ لم يجد راحة ممن جمع لهم وألف .
وسوف نرى الى أى مدى كان كلام القفطى صادقا .

(١) مقدمة ناشر أسرار البلاغة ص (٣) .

آثاره

خلف عبد القاهر آثارا كثيرة يمكن أن نرجعها الى خمسة اتجاهات هي : النحو والصرف ، ثم البلاغة ، ثم تفسير بعض القرآن ، والعروض ، ومختارات من الشعر .

— ١ —

أما في النحو والصرف :

فيظهر أنه أعجب أيّما اعجاب بكتاب الايضاح في النحو ، الذي ألفه أبو علي حسن بن أحمد الفارسي النحوي المتوفى سنة سبع وسبعين وثلاثمائة هجرية ، وهو كتاب متوسط مشتمل على مائة وستة وتسعين بابا ، منها الى مائة وستة وستين نحو ، والباقي الى آخره تصريف^(١) .

وكانت نتيجة هذا الاعجاب أن ألف عليه عبد القاهر أربعة

كتب :

١ — أولها : شرح مبسوط في نحو ثلاثين مجلدا سمّاه :

« المعنى »^(٢) .

(١) كشف الظنون نهر ٢١١ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، وطبقات الشافعية ، وشدرات الذهب ، ومراة الجنان ، ونزهة الالباء ، وطبقات المفسرين للداودي ، وقوات الوفيات .

٢ - وثانيهما : ملخص لهذا الشرح الطويل دعاه :
« المقتصد » في ثلاثة مجلدات ^(١) كما ذكرت طبقات المفسرين
للداودي ، ونزهة الألباء ، أو في مجلد واحد كما ذكر كشف
الظنون ، وربما كان مجلدا واحدا ضخما يمكن تقسيمه ثلاثة
أقسام .

ولم يعجب « المقتصد » صاحب « انباه الرواة » فقد قال
عنه : « وهو مقتصد من مثله ، على ما سمّاه ، لم يأت في
الايضاح بشيء له مقدار » .

ويروى صاحب كشف الظنون أن كتاب المقتصد أوله :
أحمد الله عزت قدرته ...

وأتم عبد القاهر كتابه في شهر رمضان سنة أربع وخمسين
وأربعمائة ، وكتبه بخطه ، وقرأه عليه من أوله الى آخره
قراءة ضبط وتحصيل أحمد بن محمد الشجري ^(٢) .

ومنهج عبد القاهر في الشرح أنه يأتي بنص كتاب الايضاح
كاملا في الموضوع الذي يعالجه ، وبعد تمامه يكتب عبد القاهر
شرحه . ويذكر عبد القاهر نص المؤلف مسبقا بكلمة : « قال
صاحب الكتاب » ، وبعد تمام النص تأتي عبارة : « قال
المفسر » السابقة كلام عبد القاهر .

٣ - وثالثها : كتاب « التكملة » ، ولم يذكره الا الوزير

(١) من الجزء الثاني من كتاب المقتصد نسخة خطية بدار الكتب رقم (١١٠٣)
نحو .

(٢) انباه الزواة ٢ : ١٩٠ .

القفطى فى كتابه : « انباه الرواة » ، وربما أراد بهذا الكتاب أن يضيف مسائل لم يذكرها صاحب الايضاح ، ولعله أوردها مختصره ؛ لأن « انباه الرواة » يقول عن « التكملة » : ان عبد القاهر « لو شاء لأطال » .

٤ - ورابعها : كتاب سماه : « الايجاز » ، اختصر فيه « الايضاح » ، أورده له صاحب كشف الظنون ^(١) ، وذكر أن أوله هو « الحمد لله الذى تظاهرت علينا آلاؤه ... » .

وذلك يدلنا على مدى عناية عبد القاهر بهذا الكتاب . ولم يكن عبد القاهر بدعا فى هذه العناية ، فقد حظى كتاب « الايضاح » بعناية كثيرين من النحاة ، وتجد فى كتاب كشف الظنون مظهر ذلك بذكر هؤلاء الذين وقفوا أنفسهم على شرح هذا الكتاب ، وكانوا عددا كبيرا .

٥ - وله كتاب « الجمل » فى النحو ، يقول عنه كشف الظنون ^(٢) : « وهو مختصر يقال له : « الجرجانية » أيضا ، على خمسة فصول : الأول فى المقدمات ، والثانى فى عوامل الأفعال ، والثالث فى عوامل الحروف ، والرابع فى عوامل الأسماء ، والخامس فى أشياء منفردة ، أوله : الحمد لله حمد الشاكرين .. » . وقد ظفر كتاب الجمل بتقدير كثير من أعيان النحاة ، فله شروح كثيرة ذكرها صاحب كشف الظنون ، منها شرح ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ ، وشرح ابن الخشاب

(٢) نهر ٦٠٢ .

(١) نهر ٢١١ .

البغدادى النحوى المتوفى سنة ٥٦٧ هـ ، وشرح البلنسى المتوفى
بمرسية سنة ٥٨٥ هـ ، وشرح ابن خروف المتوفى سنة ٦٠٩ هـ ،
وشرح الشريشى المتوفى سنة ٦١٦ هـ ، وشروح ثلاثة لابن
عصفور النحوى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، وشرح محمد بن على
الغرناطى المتوفى سنة ٧١٥ هـ . وغير ذلك كثير يدل على مدى
العناية التى نالها الكتاب فى المشرق وفى الأندلس .

٦ - وألف عبد القاهر نفسه شرحا لكتاب الجمل ، سماه :
« التلخيص » ^(١) . ويأخذ الوزير القفطى على مؤلف التلخيص
أنه قد جرى فيه على عادته من الإيجاز ^(٢) .

٧ - وكتاب الجمل نفسه شرح لمختصر فى النحو ألفه
عبد القاهر ، وسماه : « العوامل المائة فى النحو » ^(٣) ، قال عنه
صاحب كشف الظنون ^(٤) : « وهو مشهور متداول » .

وظهر كتاب « العوامل المائة » بعناية النحاة أيضا ، فقد
وضعت عليه شروح كثيرة ذكرت فى كشف الظنون .

وربما وجده محبثو اللغة العربية من الأتراك كتابا سهلا موجزا
يمكن أن يمهّد السبيل أمام الراغبين فى معرفة قواعد اللغة العربية،
فنظمه بالتركية محمد بن أحمد الداعى المعروف بصوفى زادة

(١) نزهة الالباء ص ٤٣٥ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ٤١٠ ب .

(٢) انباء الرواة ٢ : ١٨٨

(٣) منه نسخة مخطوطة بدار الكتب (برقم ٢١) لغة ، وأخرى (برقم ٧٨)

لغة .

(٤) نهر ١١٧٩

الأدرنوى المتوفى سنة ١٠٢٤ هـ ، وترجمه الى التركية أيضا
كمال الدين المدرس^(١).

وقد بدأ عبد القاهر هذه الرسالة القليلة الصفحات بقوله :
« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله
أجمعين ، وبعد فاعلم أنه لا بد لكل طالب معرفة الاعراب من
معرفة مائة شيء ؛ ستون منها تسمى : عاملا ، وثلاثون منها
تسمى : معموللا ، وعشرة منها تسمى : عملا واعرابا ؛ فأين لك
بإذن الله تعالى هذه الثلاثة على طريق الايجاز في ثلاثة أبواب :
الباب الأول في العامل ، الباب الثانى فى المعمول ، الباب الثالث
فى الاعراب »^(٢).

فمن العوامل مثلا حروف الجز ، والمعمول كنائب الفاعل
والمبتدأ ، والاعراب حركة كالضمة ، وحرف كالألف فى المثنى ،
وحذف ، كحذف النون من الفعل المضارع المجذوم .

٨ - وله كتاب « العمدة » فى التصريف^(٣).

٩ - وكتاب فى العروض^(٤).

(١) كشف الظنون نهر ١١٧٩

(٢) العوامل المائة ص ٢

(٣) كشف الظنون ، نهر ١١٦٩ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ١٤٠ ب .

(٤) فوات الوفيات ٢ : ٢٩٧

١٠ - أما مختاراته من الشعر فكتاب وضعه في «المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبى تمام» ، وهو كتاب اعتنى بنسخه وتصحيحه ومعارضته بالأصول وشرحه «عبد العزيز الميمنى» . بعلبكرة ، بالهند .

ويقول ناشر المختار : « وهذا الاختيار لا أعرف أحدا يكون يعرفه ، أو يذكره في عداد تأليف الشيخ »^(١) . وهذا حق ، فان مصادر ترجمة حياته التى بين يديّ ليس فيها ذكر لهذا الكتاب ، وقد عثر الناشر عليه فى إحدى خزائن الكتب بالهند .

ويصدر عبد القاهر كتابه : « المختار » ، مبيّنا ما اختاره من دواوين الشعراء ، وسرّ هذا الاختيار ، اذ يقول : « هذا اختيار من دواوين المتنبي والبحتري وأبى تمام ، عمدنا فيه لأشرف أجناس الشعر ، وأحقّها أن يحفظ ويروى ، ويوكّل به الهمم ، ويفرّغ له البال ، وتصرف اليه العناية ، ويقدم فى الدّراية ، وتعمّر به الصدور ، ويستودع فى القلوب ، ويعدّ للمذاكرة ، ويحصل للمحاضرة ، وذلك ما كان مثلاً سائراً ، ومعنى نادراً ، وحكمة وأدباً ، وقولاً وفصلاً ، ومنطقاً جزلاً ،

(١) الطرائف الادبية ص ١٩٨

وقد أخرجنا من ذلك من هذه الدواوين خيار الخيار ، وما هو
كوسائط العقود ، وأناسي العيون ، وكسيكة الذَّهَب ،
وكالطَّراز المذهب^(١) . وبدأنا بشعر المتنبي ؛ لأن أمثاله
أسنيرٌ ، ومعانيه فيها أغزر ، ومعارفه في الحكم والآداب
أكثر^(٢) .

وكان عبد القاهر على مذهب أستاذه القاضي أبي الحسن
على بن عبد العزيز الجرجاني في تقديم أبي الطَّيِّب على
الطَّائِيَّين ، ثم تقديم البحتري على أبي تمام^(٣)

ولذلك جرى في عرض مختاراته على هذا الترتيب .
ولا يقف عبد القاهر عند إيراد بيت الحكمة بل يورد
ما يكتنفها ، وإن لم يكن حكمة ، بل مقدمة لهذه الحكمة .
وأحيانا يكون المختار كله حكما^(٤) .

وقد يأتي شعر المدح الذي يصوِّر مثلا عليا يحسن أن
يقتدى بها ؛ بل قد يختار رثاء يدلُّ على هذه المثل ، وربما اختار
من شعر الهجاء ما يمثل رذيلة ينبغي ألا تكون .
وعبد القاهر قد يختار من القصيدة بيتا واحدا ، أو اثنين ،
أو ثلاثة . وأقصى ما وصل إليه اختياره ثمانية عشر بيتا ،
هي آخر قصيدة اختارها لأبي تمام ، وأولها :

(١) الطراز : علم الثوب . والمذهب : المطلب بالذهب .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٠١

(٣) المرجع السابق ص ١٦٨

(٤) راجع ص ٢٠٨ و ٢١٠ .

أميلوا العيسَ تنفخ في بثرَها

الى قمر الندامى والندى^(١)

ولا يلتزم عبد القاهر عرض أبيات المعنى الواحد جملة ،
بل اثنه في أحيان كثيرة يختار بعض الأبيات التى لا تتناسب مع
ما سبقها ، أو يلحقها ؛ وارجع الى الأبيات من قصيدة المتنبي :
« أهمُّ بشيء ... »^(٢) ؛ لترى هذه الفجوات بين المعانى .
وعذر عبد القاهر أنه يختار بعض أبيات القصيدة ، فتحدث
هذه الفجوات .

والمعيب ما اختاره من قصيدة رثاء المتوكل ؛ فقد اختار
منها بيتين لا يتصل أحدهما بصاحبه ، وهما :

وهل أرتجى أن يطلب الدّم واطر

يدَ الدهر ، والموتور بالدم واطره^(٣)

مقلّب آراء تخاف أناته

إذا الأخرق العجلان خيفت بوادره^(٤)

فان البيت الأول يذم المنتصر بن المتوكل ، وينعى عليه أنه
اشترك في قتل أبيه ، ولذلك لا يرجو الشاعر أن يأخذ أحد بشار
المتوكل ما دام طالب الثأر هو المقترب للجرم . أما البيت الثانى .

(١) الطرائف ص ٣٠٣ . والخطاب فى (أميلوا) للشعرا . والعيس : الإبل
البيض . والبرى : جمع برة ، وهى : حلقة تجعل فى أنف البعير .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٠٧ .

(٣) الواطر : من له ثأر . والموتور : من عليه ثأر ، ويد الدهر : أيد الدهر .

(٤) الطرائف الأدبية ص ٢٥٥ . وديوان البحرى ص ٤٥ و ٤٦ . والأخرق :

الأحمق . والبوادر : جمع بادرة ، وهى : ما يبدر من حدثك فى الغضب من قول
أو فعل .

فيتحدث عن المعتز بالله الذي يأمل الشاعر أن تردّ إليه أمور الخلافة ، فيأخذ بثأر أبيه ، فقبل هذا البيت يقول البحتري^١ :
وانى لأرجو أن تردّ أموركم

الى خلف من شخصه ، لا يغادره

وفي البيت الثانى المختار يصف هذا الخلف الذى يرجوه بأنه انسان يقلّب الأمور على وجوهها ، حتى يصل الى الصواب فيها ، وأنه لا يعاقب الا بعد أناة وروية ، فى حين أن الأخرق العجلان ، وهو الناصر ، يخشى ما يبدّر منه عند الغضب .
ومن ذلك يرى ما بين البيتين من تجاف ، كان ينبغى معه أن يأتى المختار بالبيت الذى يمكن أن يجمع بينهما .

ولناشر المختار رأى فيه اذ يقول : « وقد أمعنت النظر فى اختياره هذا ، فرأيتَه يغفل تارة ما هو أمثل بكثير مما اختاره وأثبتّه ، وبحسبك أنه ذهب عليه من شعر المتنبى مقطعة حكيمة لا يعادلها شيء من حكم المتنبى فى سائر شعره ، وهى :
« صَحِبَ النَّاسُ قَيْلَنَا ذَا الزَّمانَا »

« الى غيرها من أفذاذ الأبيات ، وأنصافها ، وقلائد شعره ..
غير أن مختاره لا يضرب عنه صفحا ، ولا يتنبذ ظهريًا ، فان فيه معنىً بديئًا ، أو وصفًا طريًا »^(١).

ونحن مع الأستاذ الميمنى فى تلك الملحوظة ، ولكننا نلتمس العذر لعبد القاهر اذا غاب عنه بعض ما كان ينبغى أن يورده فى

(١) الطرائف الادبية ص ١٩٩

مختاراته ، وربما كان يريد أن يعود الى الدواوين الثلاثة مرة أخرى ليقيد ما فاتته تقييده . وقرر أنه اختار من شعر هؤلاء الثلاثة صفحة من الشعر خالدة على وجه الزمان ، وان كان القارئ يشعر بهذه الانتقالات المفاجئة من ناحية المعاني والقوافي .



وعبد القاهر يقف عند حدود الاختيار لا يتجاوزه الا في النادر الذي لا يكاد يذكر ، فنجدته مرة عندما يورد قول البحرى :

ولابد من واش يتّاح على النوى
وقد يجلب الشيء البعيد جوابه^(١)
يعلق قائلا : « المصراع الثانى منقول من شعر ، وهو :
وقد يجلب الشيء البعيد الجواب »
أو يبيّن المراد من الضمير فى قول أبى تمام :
هو الزور يثجفى ، والمعاشر يثجوى
وذو الالف يثقلى ، والجديد يثرقع^(٢)
له منظر فى العين أبيض ناصع^(٣)
ولكنه فى القلب أسود أسفع^(٤)

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٩ . والزور : الزائر . واجتواه : كرهه . ويثقلى : يثقل .

(٣) الأسفع : شديد السواد .

ونحن نرَجِّيهِ على الكثرة والرضَا

وأنف الفتى من وجهه ، وهو أجدع ^(١)
فيقول : « هو ضمير الشَّيب ، وقد تقدم في قوله :
« لانسِيْهَا من شَيْب رَأْسِي أَجْزَع » .

أو يشرح المعنى ، كما فعل عندما أورد بيت أبي تمام :

كشفت قناع الشَّعر عن حر وجهه

وطيَّرتَه عن وكره ، وهو واقعٌ

فيقول : « وقوله : كشفت قناع الشعر : يقول : أنا الذي
أريت الناس كيف ينبغي أن يقال الشعر ، وأبدت لهم صورته
الخاصة به ، وأنا الذي قلت ما سار في البلاد ، وكان ما يقوله
غيري لا يسير عنه ، ويكون كالطير الواقع في وكره . وعبرة
أخرى يقول : كان الشعر كصورة من دونها القناع يحجبها عن
الأبصار ، فرفعت أنا القناع ^(٢) » .

وعندما أورد قوله :

كأن العهد عن عثفر لدينا وإن كان التلاقي عن تلاق
شرح فقال : يقال : لقيته عن عثفر ، أي بعد شهر ونحوه ^(٣) .
وكذلك فعل عندما اختار قوله :

قوم اذا وعدوا أو أوعدوا غَمَرُوا

صِدَقَ ذَوَائِبُ مَا قَالُوا بما فعلوا

(١) الاجدع : المقطوع .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٩١

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٣

اذ قال : « ذؤابة كل شيء أعلاه ، أى غمروا قولهم : حتى
استغرقوه بأفعالهم . كأنه يريد أن فعلهم يفضل قولهم ، ويزيد
عليه » . وينسب ذلك الى المصدر الذى رواه عنه فيقول :
قاله الآمدي فى كتاب الموازنة بين الطائيين ^(١) .

كما يعلّق على بيت أبى تمام :

ان الأمير بلاك فى أحواله

فرآك أهنزع غداة نضاله ^(٢)

فيقول : « الأهنزع : أشدّ السهام ، وعليه يعتمد الرّامى ؛
وفى الجمهرة : الأهنزع آخر سهم يبقى مع الرامى فى الكنانة ،
وهو أفضل سهامه ؛ لأنه يريد أن يدّخره لشديدة ، فيقال :
« ما بقى من سهامه الاّ أهنزع » ، ولا يكادون يقولون : بقى
معه أهنزع ؛ فأكثر ما يستعمل فى النقى ^(٣) .

وقد يشرح كلمة ، كما فعل عندما أورد بيت أبى تمام :

ان الذى خلق الخلائق قاتها

أقواتها ، لتصرف الأخراس

فشرح الأخراس بقوله : جمع حرس ، وهو الدهر ^(٤) .

وربما عقد موازنة بين معنيين ، كما فعل عندما أورد بيت
أبى تمام :

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) بلاك : اختبرك . وناضله نضالا : باراه فى الرمى .

(٣) الطرائف الادبية ص ٢٩٥

(٤) الطرائف الادبية ص ٢٨٨

إذا ما أغاروا ، فاحتوا مال معشر

أغارَت عليهم ، فاحتوته الصنائع^(١)

فقال : هذا البيت مثل قول أبي تمام أيضا في المعنى :

الى سالب الجبار بيضة ملكه

وآمله غاد عليه ، فسالبته^(٢)

وعندما أورد قوله :

يُود وِدَاداً أَنْ أَعْضَاءَ جِسْمِهِ

إذا أُنشِدتْ ؛ شوقاً إليها ، مسامع

فقال : « مثل هذا البيت في المعنى قول بعض المحدثين :

لى حبيب " ، لو قيل ما تَمَنَّى

ما تعدَّيته ، ولو بالمنون

أشهى أن أحلَّ في كلِّ قلب

فأراه بِكلِّ لحظ العيون

ثم ان الذي هو تفسير معنى قول أبي تمام قول الآخر :

غَنَّتْ ، فلم تَبْقَ في " جارحة "

الا تَمَنَّيتْ أَتَهَا أذُن (٣) »

وهي تعليقات قليلة كما رأينا .

وما اختاره عبد القاهر يمتاز كله بالسلاسة ، وجمال

العبارة ، ولم يشذ عن ذلك الا النادر كقوله :

(١) الصنائع : جمع صنعة ، وهي : الاحسان .

(٢) الطرائف الادبية ص ٢٩١

(٣) المرجع السابق نفسه .

فالمجد لا يرضى بأن ترضى بأن

يرضى المؤمل منك الا بالرضا

وهو بيت يضربه البلاغيون مثلاً لشدة تماسك كلمات
النص تماسكا يجلب له الثقل ؛ فضلا عما يأتي به تكرير الكلمة
من الملل .

وبعد فهذا المختار يدل على لون من ألوان الثقافة ، اعترف
منه عبد القاهر ، فقد قرأ دواوين هؤلاء الشعراء الثلاثة
الممتازين قراءة درس واستيعاب وتأمل ، واختار من شعرهم
ما اختار ، وكان الناس يومئذ يجثون شعرهم ، ويرفعون
من أمره .

— ٣ —

أما في القرآنيات فله :

١١ - كتاب « شرح الفاتحة » في مجلد^(١) ، ولم يبق لنا
الكتاب حتى نعرف أى نوع من أنواع التفسير قام به ، عندما
شرح الفاتحة ، وهل طبق رأيه في النظم ؟ ولم خص الفاتحة
بالشرح ؟

١٢ و ١٣ - وله شرحان على « اعجاز القرآن » ، أحدهما
كبير سماه : المعتضد ، والآخر صغير .

(١) راجع شلرات الذهب ، وطبقات الشافعية للسبكي ، وطبقات المفسرين ،
وفوات الوفيات .

أما كتاب « اعجاز القرآن » فمؤلفه : أبو عبد الله محمد ابن زيد الواسطي المتوفى سنة ست وثلاثمائة^(١) .
وكان موضوع الاعجاز مما استرعى أنظار المؤلفين فكتبوا فيه الكتب الطويلة والقصيرة ، كما سئرى . وألّف فيه عبد القاهر ، فمن ذلك :

١٤ - الرسالة الشافية^(٢) في الاعجاز .

وقد فصل عبد القاهر هدفه من هذه الرسالة اذ قال :
« هذه جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدّثوا الى معارضة القرآن ، واذعانهم وعلمهم أن الذى سمعوه فأتى للقوى البشرية ، ومتجاوز للذى يتّسع له ذرع المخلوقين ، وفيما يتّصل بذلك ممّا له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء ومراتبهم ، وبعلم الأدب جملة »^(٣) .

وواضح من ذلك أن هدف الرسالة انما هو اثبات عجز العرب عن معارضة القرآن ، وتقرير ذلك بكل ما يمكن من البراهين ، ودحض جميع ما يمكن أن يرد على ذلك من شبه .
واذا كان الأمر كذلك فعلى أن ننظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تلى عليهم القرآن ، وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله ، وتقرّيعهم بأنهم يعجزون عنه ، والقطع بأنهم لا يقدرون عليه .

(١) كشف الظنون نهر ١٢٠ . وراجع طبقات المفسرين ، وطبقات الشافعية .

(٢) نشرتها دار المعارف ضمن مجموعة « ثلاث رسائل في اعجاز القرآن »

حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام .

(٣) ثلاث رسائل ص ١٠٧

ودلائل أحوالهم وأقوالهم تفصح بأنهم لم يشكثوا في
عجزهم ، وأن نفوسهم لم تحدثهم بأن لهم سبيلا الى ذلك بأى
وجه من الوجوه .

ويتعرض عبد القاهر لدحض شبهة لم أر غيره تعرض لها ،
تلك هى شبهة الاتفراد بالعظمة البيانية فى عصر من العصور ،
فلم لا يكون الرسول من هؤلاء المتفردين بعظمة البيان ؟
يقول عبد القاهر عارضا الشبهة ودافعا لها :

واعلم أن ها هنا بابا من التليس أنت تجده يدور فى أنفـس
قوم من الأشقياء ، وتراهم يومئون اليه ... ويستهوون الغرء
الغبيء بذكره ؛ وهو قولهم : قد جرت العادة بأن يبقى فى الزمان
من يفوت أهله ، حتى يسلّموا له ، وحتى لا يطمع أحد فى
مداناته ، وحتى ليقع الاجماع فيه أثه الفرد الذى لا ينزع ،
ثم يذكرون امرأ القيس والشعراء الذين قدّموا على من كان
معهم فى أعصارهم ، وربما ذكروا الجاحظ وكل مذكور بأنه
كان أفضل من كان فى عصره ؛ ولهم فى هذا الباب خبط وتخليط
لا الى غاية .

ويردّ عبد القاهر عليهم بأنهم انما أمّثوا من سوء تدبّرهم
لما يسمعون ، وتسرعهم الى الاعتراض قبل العلم بالدليل ،
وذلك أن الشرط فى المزيّة الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها الى
حيث يبهر ويقهر ، حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة ، وتخرس
الألسن عن دعوى المداناة ، وحتى لا تحدث نفس صاحبها بأن
يتصدى ، ولا يجول فى خلد أن الاتيان بمثله يمكن ، وحتى

يكون يأسهم منه ، واحساسهم بالعجز عنه في بعضه مثل ذلك في كله^(١) .

ويمضى عبد القاهر منكرا أنه كان في وقت من الأوقات من بلغ أمره في المزيّة وفي العلوّ على أهل زمانه من تنقطع الأطماع عن معارضته ؛ فقد كان في وقت امرئ القيس مثلاً من يباريه ، ولا يتحاشى من أن يدعى الفضل عليه ، فقد رأى علقمة الفحل أنه أشعر منه . والأخبار تدل على خلاف لم يزل بين الناس فيه وفي غيره أيّ أشعر ؟ ولم يستقر رأى الناس على تقديم شاعر استقراراً يرفع الشك .

فاذا ذكر من تراخى زمانه عن زمان الرسول كالجاحظ وأشباهه ، أجب بأن الشرط في تقضى العادة أن يعمّ الأزمان كلها ؛ وأمّا تقدم واحد من أهل العصر سائرهم ، ففي معنى تقدّم واحد من أهل مصر من الأمصار غيره ممن يضمّه وإيّاها ذلك المصر ، وليس بأكثر من أن واحداً زاد على جماعة معدودين في نوع من الأنواع ، فكان أعلمهم ، أو أكتبهم ، أو أشعرهم ، أو أحذقهم في صنعة وأبهرهم في عمل من الأعمال ، وليس ذلك من الاعجاز في شيء ؛ إنما المعجز ما علم أنه فوق قوى البشر وقدرهم^(٢) .

ويردّ عبد القاهر على شبهة من زعم أن عجز العرب قد

(١) ثلاث رسائل ص ١١٢

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ - ١٢٦

نشأ من أنهم لا يستطيعون النظم في مثل معانى القرآن ، لا
لأنهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم ، ويوضح عبد القاهر
تلك الشبهة توضيحا مفصلا ، فيعرض رأيهم اذ يقولون : انما
قد علمنا من عادات الناس وطبائعهم أن الواحد منهم تواتيه
العبارة في صنف من المعانى ، ويمتنع عليه مثل تلك العبارة في
صنف آخر ؛ فلعل العجز نشأ من أنهم لا يستطيعون النظم في
مثل معانى القرآن .

ويقولون : انه لا يصح المطالبة الا بما يمكن وجوده ،
ونحن نعلم من حال المعانى أن الشاعر يسبق في الكثير منها الى
عبارة نعلم ضرورة أنه لا يجيء في ذلك المعنى الا ما هو دونها
ومنحط عنها ، حتى يقضى له بأنه قد غلب عليه ، واستبد به ،
كما قضى الجاحظ لبشار في قوله :

كَأَنَّ مَثَارَ النَّقْرِ فَوْقَ رءُوسِنَا
وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

فانه أنشد هذا البيت مع نظائره ، ثم قال : وهذا المعنى قد
غلب عليه بشار .

ويروى عبد القاهر كثيرا من أبيات الشعر التي غلب أصحابها
على معانيها (١) .

وكذلك السبيل في المنشور من الكلام ؛ فانك قد تجد فيه

(١) ثلاث رسائل ص ١٢٦ ، ١٢٧

فصولاً تعلم أنه لن يستطيع في معانيها مثلها ، فمن ذلك قول
على بن أبي طالب : « قيمة كل امرئ ما يحسنه » ، وقول
الحسن : « ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من
الموت » ؛ ولن تعد ذلك اذا تأملت كلام البلغاء ، ونظرت في
الرسائل ؛ بل ان الكتب المبتدأة الموضوعة في العلوم المستخرجة
نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها الى ضرب من اللفظ
والنظم أعيا من بعدهم أن يطلبوا مثله ، أو يجيئوا بشبيه له ،
فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهها ،
ويرددوا ألفاظهم فيها على نظامها ، وكما هي .

ويبين عبد القاهر ما رتبوه على هذه المقدمة اذ يقولون :
واذا كان الأمر كذلك لم يمتنع أن يكون سبيل لفظ القرآن
ونظمه هذا السبيل ، وأن يكون عجزهم عن أن يأتوا بمثله في
طريق العجز عما ذكرنا ومثلنا ^(١) .

ويرد عبد القاهر عليهم بأن تلك الشبهة يكون لها وجه اذا
كان التحدى بأن يعبروا عن معاني القرآن أنفسهم وبأعيانها بلفظ
يشبه لفظه ، ونظم يوازي نظمهم ، وهذا تقدير باطل ؛ فان
التحدى كان الى أن يجيئوا في أى معنى شاءوا من المعانى ،
بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف ، أو يقرب منه . يدل على
ذلك قوله تعالى : « قل : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ^(٢)

(١) المرجع السابق ص ٢٨

(٢) سورة هود ١١ : ١٣

أى مثله فى النظم ، وليكن المعنى مفترى ، فلم تدعونا الى المعنى ، ولكن الى النظم .

ومن ذلك يتبين أن الشبهة قامت على قياس ما امتنعت فيه المعارضة من جهة ، وفى شىء مخصوص ، على ما امتنعت معارضته من الجهات كلها ، وفى الأشياء جميعها ^(١) .

فنحن اذا وجدنا كاتباً قد سبق الى معنى من المعانى فغلب عليه ، وبلغ فيه غاية كبرى من حسن النظم ، وجدنا كاتباً آخر يوازيه أو يزيد عليه فى معنى آخر ، وكذلك نجد الشاعر يسبق الى معنى ، ويفضله أو يضاهيه شاعر آخر .

وينتقل عبد القاهر بعدئذ الى الرد على القائلين بالصرفة ، وهو مذهب طائفة تزعم أن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل القرآن ، ولكن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله ، لأنهم منعوا من الفصاحة منزلة كانوا عليها قبل نزول القرآن .

ويرى عبد القاهر ذلك رأياً لا سداد فيه ، فلو أنهم أدركوا أنهم صاروا عاجزين بعد أن كانوا قادرين ، لقالوا للرسول : انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئنا به ، ولكنك قد سحرتنا ، وحلت بما جئت به بيننا وبين مقدرتنا على معارضته . وكان من الواجب أن يتذكروا ذلك فيما بينهم ، وأن يشكوه بعضهم الى بعض ، فيقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائحنا ، وحدث كلول فى أذهاننا . ولكن لم يثروا ان كان منهم قول فى هذا المعنى .

(١) ثلاث رسائل ص ١٢٩

ولو كان الاعجاز بالصرفة ما كان وجه التحدى أن يقول الرسول : انى قد جئتكم بما لا تقدرون على مثله ، ولو احتشدتم له ، ودعوتم الانس والجن الى نصرتكم فيه ؛ وانما يقال : انى أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه ، وأمنعكم اياه ، وأن أفحكم عن القول البليغ وما شاكل ذلك ^(١) .

ويقرر عبد القاهر فى فصل ^(٢) أن القرآن معجز فى نفسه ، وأنه معجز فى كل زمان ، وأنه وحى من الله ، ليس شيئاً قد كان على سبيل الالهام ، ويلقى فى نفس الانسان ، يهدى له من طريق الخاطر والهاجس الذى يهجس فى القلب : « فذلك مما يستعاذ بالله منه ؛ فانه تطرق للحاد » .

ويشير عبد القاهر فى أثناء الرسالة الى أن المعول عليه فى دليل الاعجاز على النظم ^(٣) ، فيختم رسالته بأن علم الفصاحة المتعلق بهذا النظم ، وتمييز بعض الكلام من بعض ، ليس بالعلم الذى تستطيع أن تفهمه من شئت ومتى شئت ، بل لا بد أن تظهر بمن له طبع اذا أريته رأى ؛ لأن الأصل فى أمر الفصاحة هو سبَرُ النفوس واختبارها عندما تسمع النصوص الأدبية .

ولكن عبد القاهر يأسى عند ما يرى أهل عصره لا يفتنون

(١) المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٦

(٢) ص ١٤٢

(٣) ص ١٢١

الى نواحي الجمال في العبارة ، وليس عندهم مقدرة على التفرقة بين النظمين ، بحيث يرون لأحدهما فضلا على الآخر .

« فليس الكلام اذاً يغن عنك ، ولا القول بنافع ، ولا الحجة مسموعة ، حتى تجد من فيه عون لك ، ومن اذا أبى عليك أبى ذاك طبعه ، فرده اليك ، وفتح سمعه لك ، ورفع الحجاب بينه وبينك ... فاستبدل بالنفار أنسا ، وأراك من بعد الالباء قبولا ^(١) » .

لم تتعرض الرسالة الشافية الا لأن القرآن قد أعجز العرب ، ولم تتعرض لتفصيل سبب الاعجاز ، ونعى على أهل عصره أن نفوسهم غير متفتحة لتذوق الجمال وادراك أسرارهِ ؛ ليت شعري أوجد عبد القاهر ذلك الرجل الذي فتح له سمعه ، ورفع الحجاب بينه وبينه ؟ أو أن الرجل أراد أن يتم فكرته في بيان وجه اعجاز القرآن ، تاركا فكرته للناس من بعده ، عسى أن يدرسها الراغبون في معرفة وجه الاعجاز ، فآلف لذلك :

١٥ — كتاب دلائل الاعجاز :

ففي هذا الكتاب يرد عبد القاهر على مذهب أصحاب الصرفة أيضا ، على نحو ما رد به عليهم في الرسالة الشافية ، ويقرر مرة ثانية « أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن ، وعن أن يأتوا بمثله لأنه معجز في نفسه ، لكن لأن أدخل عليهم

(١) ثلاث رسائل ص ١٤٤

العجز عنه ، وصرفت همهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله ، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه ... لكان ينبغي ألا يتعاضمهم ، ولا يكون منهم ما يدل على اكبارهم أمره ، وتعجبهم منه ، وعلى أنه قد بهرهم ، وعظم كل العظم عندهم ؛ ولكان التعجب للذي دخل من العجز عليهم ولما رأوه من تغير حالهم ، ومن أن حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلا ، وأن سد دونه باب كان لهم مفتوحا ، أرأيت لو أن نبيا قال لقومه : ان آتني أن أضع يدي على رأسى هذه الساعة ، وتضمنوا كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رؤوسكم ، وكان الأمر كما قال - مم يكون تعجب القوم ؟ أمن وضعه يده على رأسه ؟ أم من عجزهم أن يضعوا أيديهم على رؤوسهم ^(١) ؟ » .

يرفض عبد القاهر في قوة مذهب الصرفة ، ويقرر في قوة أيضا أن القرآن كان معجزا لبلاغته وفصاحته ؛ فان الله قد جعل معجزة كل نبي فيما كان أغلب على الذين بعث فيهم ، وفيما كانوا يتباهون به ، وكانت عوامهم تعظم به خواصهم ، ولم يكن ذلك في عهد رسول الله الا البلاغة والبيان والتصرف في وجوه النظم ^(٢) .

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٩٩

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٥

ويعد عبد القاهر مذهب الصرفة مذهباً لا اعتداد به ،
فيقرر أن العقلاء قد اتفقوا على أن الوصف الذي به تنهى
القرآن الى حد عجز عنه المخلوقون هو الفصاحة والبلاغة^(١) .

ويمضى عبد القاهر فى كتابه : « دلائل الاعجاز » شارحاً فيه
معنى الفصاحة والبلاغة . وله فى معناهما وجهة نظر ، شرحها ،
وطبق عليها ، وسوف نعرض فكرته ، وتقدم ما أورده لتأكيداها
من الحجج والبراهين .

وبرغم أن الكتاب معنون بدلائل الاعجاز لم نجد فيه علاجاً
طويلاً لآيات القرآن ، واتخاذها الأساس فى تطبيق فكرته ،
وكنا ننتظر منه أن يجعل القرآن هو المحور لبيان الفصاحة
والبلاغة ، وتناهى بلاغته الى أن تصل الى درجة الاعجاز ،
وان ذلك ليفتح باباً للموازنا بين القرآن وغيره من الكلام
البليغ تبين فيها سمو التعبير القرآنى ، وهو السبب الذى دعا
عبد القاهر الى انشاء كتابه .

لم يتخذ عبد القاهر القرآن الأساس الأول لبيان البلاغة
والاعجاز ، بل هو يقف أحياناً عند الاستشهاد بالآية القرآنية
يبين بها قضيته كما استشهد بقوله سبحانه : « أنت فعلت هذا
بآلهتنا يا ابراهيم ؟ » ، فقد قرر أن المتقدم بعد الهمزة هو مجال
التقرير ، كما أنه مجال الاستفهام ؛ والآية دليل على ذلك ؛
« فلا شبهة فى أنهم لم يقولوا هذا لابراهيم عليه السلام ، وهم

(١) المرجع السابق ص ٣٦٨

يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ، ولكن أن يقر
بأنه منه كان » ولذا قال هو عليه السلام في الجواب : « بل فعله
كبيرهم هذا » ، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب : فعلت ،
أو لم أفعل ^(١) .

وكذلك أورد الآيتين الكريميتين : « أفأصفاكم ربكم بالبنين ،
وانخذ من الملائكة اناثا ؟ انكم لتقولون قولا عظيما » وقوله
تعالى : « أصطفى البنات على البنين ؟ مالكم كيف تحكمون ؟ ! »
ليبان أن الهمزة تأتي لانكار أن يكون الفعل قد كان من أصله ،
واذا قدم الاسم في هذا صار الانكار في الفاعل ^(٢) . وقل مثل
ذلك في الآيات التي وردت في هذا الباب .

وعند ما يقرر أنه قد يكون تقديم الفاعل مرادا به « أن
تحقق على السامع أنه (أى الفاعل المتقدم) قد فعل ، وتمنعه
من الشك ؛ فأنت لذلك تبدأ بذكره ، وتوقعه أولا ، ومن قبل
أن تذكر الفعل في نفسه ؛ لكى تباعده بذلك من الشبهة ،
وتمنعه من الانكار ، أو من أن يظن بك الغلط أو التزيث ^(٣) »
— عند ما يقرر ذلك ، يورد له أمثلة من الشعر والنثر كقول
الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة
شحيحان ما استطاعا عليه كلاهما

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٨

(٢) المرجع السابق ص ٨٩

(٣) المرجع السابق ص ٩٩

ويورد أمثلة من القرآن على ذلك ، كقوله تعالى :
« واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً ، وهم يخلقون »
وقوله عز وجل : « واذا جاءوكم قالوا آمنا ، وقد دخلوا
بالكفر ، وهم قد خرجوا به » .

ويقف عبد القاهر من أمثلة الشعر ومن القرآن موقفاً
متشابهاً ، يعرض الفكرة ويوضحها في الشعر والقرآن على
السواء ، من غير أن يخص القرآن بتفصيل يبين به تفوقه
واعجازه^(١) .

بل انه قد يعلق على الشعر الرائع بقريب مما يعلق على آى
القرآن ؛ فتراه عند ما يورد قول البحترى :

قد طلبنا ؛ فلم نجد لك فى السؤ
دد ، والمجد ، والمكارم مثلاً

يقول : « المعنى : قد طلبنا لك مثلاً ، ثم حذف ؛ لأن ذكره
فى الثانى يدل عليه ، ثم ان فى المجرى به كذلك من الحسن والمزية
والروعة ما لا يخفى ، ولو أنه قال : طلبنا لك فى السؤدد والمجد
والمكارم مثلاً ، فلم نجده - لم تر من هذا الحسن الذى تراه
شيئاً . وسبب ذلك أن الذى هو الأصل فى المدح ، والغرض
بالحقيقة هو نفى الوجود عن المثل ؛ فأما الطلب فكالشئ يذكر ؛
ليبنى عليه الغرض ، ويؤكد به أمره^(٢) » .

(١) راجع دلائل الاعجاز من ص ٩٩ - ١٠٤

(٢) المرجع السابق ص ٢٩

وقريب من ذلك تعليقه على أن الذكر قد يكون أقوى من الاضمار فيقول : « ولهذا الذى ذكرنا من أن للتصريح عملاً ، لا يكون مثل ذلك العمل للكناية ، كان لاعادة اللفظ فى مثل قوله تعالى : « وبالحق أنزلناه » ، وبالحق نزل » ، وقوله تعالى : « قل : هو الله أحد ، الله الصمد » من الحسن والبهجة ، ومن الفخامة والنبيل ما لا يخفى موضعه على بصير ؛ وكان لو ترك فيه الاظهار الى الاضمار فقييل : وبالحق أنزلناه ، وبه نزل » . « وقل : هو الله أحد ، هو الصمد » ، عدمت الذى أنت واجده الآن (١) .

بل ربما لم يعلق على الجمال الذى فى آى القرآن ، كما يعلق على الشعر ؛ فتراه مثلاً لا يعلق على ما لضمير الشأن من الجمال عند ما يتصل بان ، عند ما يأتى بآيات القرآن ، مثل قوله تعالى : « انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين » وغيرها مما أورده فى هذا المكان . ولكنه يعلق على آيات من الشعر أوردها فى هذا الموضوع نفسه ، اذ يقول : « ومن لطيف ما جاء فى هذا الباب ونادره ما تجده فى آخر هذه الأبيات ، التى أنشدتها الجاحظ لبعض الحجازيين :

إذا طمع يوماً عرّانى قرّيته

كتائب يأس : كرها ، وطرادها (٢)

(١) المرجع السابق ص ١٢١

(٢) قرى الضيف : أضافه . وكر : وجع الى الراء . والطراد : حمل الاقران بعضهم على بعض .

أَكْدُ ثِمَادِي ، وَالْمِيَاهُ كَثِيرَةٌ

أعالج منها حَقَرَهَا ، واكتدادها ^(١)

وأرضى بها من بحر آخر ^(٢) ، انه

هو الرّئيّ أن ترضى النفوس ثمادها

ويأخذ عبد القاهر في تفسير قول الشاعر : « انه هو

الرّئي ^(٣) » .

وفي باب « ان » و « انما » يأتي صاحب الدلائل بأمثلة من

الشعر وأمثلة من القرآن ، ولا يبين وجه تسمي القرآن

واعجازه ، بل يورد الأمثلة منهما على ما يأتي به من الأفكار ^(٤) .

وفي بعض الأحيان يحلل الآية من القرآن ، ولكنه تحليل

لا يشفى القلب ، ولا يصل الى الأعماق . وخذ مثلاً وقفته عند

قوله سبحانه : « واشتعلَ الرأسُ شَيْباً » فانه يقول :

فاذا قلنا في لفظة « اشتعل » ... انها في أعلى المرتبة من الفصاحة

لم نوجب تلك الفصاحة لها وحدها ، ولكن موصولا بها الرأس

معرفا بالألف واللام ، ومقرونا اليهما الشيب منكرًا منصوبًا ^(٥) .

(١) كد الشيء ، واكتده : نزعه بيده . والثماد : الماء القليل .

(٢) من بحر آخر : أي بدلا من بحر آخر .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٤٤

(٤) راجع دلائل الاعجاز من ص ٢٤٢ - ٢٧٤

(٥) دلائل الاعجاز ص ٢٠٩

وربما فصل بعض التفصيل ، كما فعل عندما وقف عند قوله تعالى : « وقيل : يا أرض ، ابلعي ماءك ، وياسماء أقلعي ، وغيض الماء ، وقتضى الأمر ، واستوت على الجودي » ، وقيل : بعداً للقوم الظالمين » ؛ اذ علّق على بلاغتها ، فقال : « ... معلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم في أن كان بيا دون « أي » ، نحو « يأتيتها الأرض » ، ثم إضافة الماء الى الكاف ، دون أن يقال : « ابلعي الماء » ؛ ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصّها ، ثم أن قيل : « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة « فَعِلْ » الدالة على أنه لم يفيض الا بأمر آمر ، وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : « وقتضى الأمر » ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو : « استوت على الجودي » ، ثم اضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » في الخاتمة « بقيل » في الفاتحة ^(١) .

وهذه الاشارات التي نبّه اليها عبد القاهر تحتاج الى الشرح والتوضيح ، فلماذا كانت فصاحة اشتعل ، لأنها اتصلت بالرأس معرفاً بآل ، ولماذا يفضل هنا التعريف بالألف واللام على تعريف الكلمة بالاضافة الى ياء المتكلم ، بأن يقال : « اشتعل

(١) المرجع السابق ص ٢٦ - ٢٧

رأسى » ؛ ولم فضل تنكير الشيب تعريفه ، وما سرُّ جمال التنكير في الآية الكريمة ، وما سر جمال التعريف في الرأس ؟ ولم يكن تفصيله بعض التفصيل في الآية الثانية بشاف ولا بكاف ؛ فما السر في أن مبدأ العظمة في نداء الأرض وأمرها ، ثم في أن كان النداء « يا » دون أى ، الى آخر ما أشار اليه من غير أن يبيّن لما أشار اليه سرا .

وربما أطال وقفته متبيّنا أسرار الجمال في الآية الكريمة ، كنتك الوقفة التي وقفها أمام قوله سبحانه : « وجعلوا لله شركاء الجن » اذ قال : « ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة ومأخذا من القلوب أنت لا تجد شيئا منه ان أنت أخرت ، فقلت : « وجعلوا الجن شركاء لله » ، وأنت ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة ، والنظر الرائق ، والحسن الباهر ، الى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل ، ولا تصير النفس به الى حاصل » .

« والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ، ومعنى جليلا ، لا سبيل اليه مع التأخير » .

« بيانه : أنا وان كنّا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء ، وعبدوهم مع الله تعالى ، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم ، فان تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ، ويفيد معه معنى آخر ، وهو أنه ما كان ينبغي

أن يكون لله شريك لا من الجن ولا غير الجن ، وإذا أخر فقليل : جعلوا الجن شركاء لله ، لم يفد ذلك ، ولم يكن فيه شيء أكثر من الاخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى ، فأمّا انكار أن يعبد مع الله غيره ، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن فلا يكون في اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه .

ويمضي عبد القاهر في شرح ذلك ^(١) .

وإذا كان عبد القاهر لم يوازن بين ما جاء في القرآن وما جاء في الشعر لبيّن مزية نظم القرآن ، فانه يوازن بين الصورة التي نزل بها القرآن ، وبين الصورة الأخرى ، التي لم يجيء بها القرآن ، لبيان الفرق بين الصورتين في الجمال والتأثير ، وان لم يشرح ذلك الشرح الذي يبعث الراحة في الصدور ، كما فعل ذلك في قوله سبحانه : « يحسبون كل صيحة عليهم ، هم العدو » ، وقوله : « ان وليّ الله الذي نزل الكتاب ، وهو يتولى الصالحين » ؛ وقوله : « وقالوا : أساطير الأولين اكتتبها ، فهي تملى عليه بكرة وأصيلا » ، وقوله : « وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطيور ؛ فهم يوزعون » ^(٢) فقد علّق عليها بقوله : « فانه لا يخفى على من له ذوق أنه لوجيء في ذلك بالفعل غير مبنيّ على الاسم فقليل : ان وليّ الله الذي نزل الكتاب ،

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢١ - ٢٢٢

(٢) يوزعون : يلهمون .

ويتولّى الصالحين ، واكتتبها ، فتملى عليه ؛ وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير ؛ فيوزعون ، لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى ، والمعنى قد زال عن صورته والحال التى ينبغى أن يكون عليها ^(١) » ، ويقف عبد القاهر عند هذا الحد ، ولا يبيّن لماذا ينبو اللفظ عن المعنى ، ولماذا يزول المعنى عن صورته ، اذا حذف من الآيات هذا الضمير الذى بنى عليه الفعل .

واذا كان عبد القاهر قد أكثر فى باب الفصل والوصل من الاستشهاد بآى القرآن الكريم فانه لم يزد فيما جاء به منها عن حد الشرح التطبيقي على القواعد التى جاء بها فى هذا الباب، كما شرح على هذا المنوال ما أورده من نصوص الشعر .

والقول الجملى أن عبد القاهر لم يخص آى القرآن التى جاء بها فى كتابه : دلائل الاعجاز ، بما لم يأت به فى نصوص الشعر التى جاء بها فى الكتاب نفسه ، أفليس ذلك مما يعدّ نقصا فى منهج عبد القاهر ، وانحرافا بالكتاب عن الهدف الذى قصد اليه المؤلف يوم أنشأ هذا الكتاب ؟

ان المؤلف لم يزد على أن يبيّن أن القرآن جاء على النهج السديد من الأداء ، كما جاءت آيات من الشعر منطبقة على هذا النهج السديد أيضا ، فبم امتاز القرآن على غيره من الكلام حتى صار معجزا لا يدانيه سواه . وكان واجب عبد القاهر أن

(٢) دلائل الامجاز ص ١٠٥ - ١٠٦

يجعل ذلك هدفه الذى لا يحيد عنه ، ويصل اليه حيناً بالشرح
وأحياناً بالموازنة .



وعبد القاهر يؤمن بأن البلاغة مظهرها الشعر ، « الذى
هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب ، الذى لا يشك أنه كان
ميدان القوم اذا تجاروا فى الفصاحة والبيان ، وتنازعوا فيهما
قصب الرّهان » ^(١) ، وعلى من يريد أن يعرف وجه اعجاز
القرآن أن « يبحث عن العلل ، التى بها كان التباين فى الفضل ،
وزاد بعض الشعر على بعض » ^(٢) ، ولذلك كان يرى هذا
الذى يكره الشعر ، ويصدّ عنه « صادّاً عن أن تعرف حجة الله
تعالى » .

تستنبط مظاهر البلاغة من الشعر ، ولذلك أكثر عبد القاهر
من الاستشهاد به ، ورأى قبل أن يورده حججاً وشواهد أن
يردّ على أولئك الذين زهدوا فى رواية الشعر وحفظه ، وذمّوا
الاشتغال به ، فوجد أن من كان هذا رأيه لا يخلو من أمور :
« أحدها : أن يكون رفضه له وذمّه اياه من أجل ما يجده
فيه من هزل ، أو سَخَف ، وهجاء ، وسبٍّ ، وكذب وباطل ،
على الجملة ؛ والثانى : أن يذمّه ؛ لأنه موزون مقفّى ، ويرى

(١) دلائل الاعجاز ص ٧

(٢) المرجع السابق نفسه .

هذا بمجرد عيبا يقتضى الزهد فيه ، والتَّزَهُ عنه ؛ والثالث :
أن يتعلّق بأحوال الشعراء ، وأنها غير جميلة في الأكثر ،
ويقول : فدُثِّمُوا في التنزيل .

تلك هي الوجوه التي يمكن أن يَؤْذِمَ من أجلها الشعر ؛
ويسقى عبد القاهر في تفنيدها وجهها وجهها :

ويعجب عبد القاهر أن ينظر الى الشعر من ناحية هزله ؛
« فكيف وضع من الشعر عندك ، أنك وجدت فيه الباطل
والكذب وبعض ما لا يحسن ، ولم يرفعه في نفسك ولم يوجب
له المحبة من قلبك ، ان كان فيه الحق والصدق والحكمة وفصل
الخطاب ؛ وأن كان مجنى ثمر العقول والآلباب ، ... والذي
فيتد على الناس المعاني الشريفة ، وأفادهم الفوائد الجليلة ،
وترسّل بين الماضي والغابر ، ينقل مكارم الأخلاق الى الولد عن
والده ، ويؤدّي ودائع الشرف عن الغائب الى الشاهد ، حتى
ترى به آثار الماضين ، مخلّدة في الباقين ، وعقول الأولين ،
مردودة في الآخرين ، وترى لكل من رام الأدب ، وابتغى
الشرف ، وطلب محاسن القول والفعل ، منارا مرفوعا ، وعلما
منصوبا ... وتجد فيه للنثائي عن طلب المآثر ، والزاهد في
كتساب المحامد ، داعيا ومحرّضا ، وباعثا ومحضّضا ، ... فلو
كنت ممن ينصف كان في بعض ذلك ما يغير هذا الرأي منك ،
وما يحدوك على رواية الشعر وطلبه ، ويمنعك أن تعيبه أو
تعيب به ^(١) » .

(١) المرجع السابق ص ١٢

ويمضى عبد القاهر مبينا موقف الرسول من الشعر بما يؤيد وجهة نظره (١).

أما الوجه الثانى فيرد عليه صاحب الدلائل بأنه « ان زعم أنه ذم الشعر من حيث هو موزون مقفى ... فقد أبعد ، وقال قولاً لا يعرف له معنى ، وخالف العلماء فى قولهم : انما الشعر كلام ، فحسنه حسن ، وقبيحه قبيح » (٢).

ويتعلق بذلك منع أن يكون الرسول شاعراً ، اذ يقول سبحانه : « وما علّمناه الشعر ، وما ينبغى له » ، ويجب عبد القاهر على ذلك بأنه « ينبغى أن يعلم أن ليس المنع فى ذلك منع تنزيه وكرهية ، بل سبيل الوزن فى منعه عليه السلام اياه سبيل الخط ، حين جعل عليه السلام لا يقرأ ، ولا يكتب ، فى أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت فى الخط ، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر ، والدلالة أقوى وأظهر » (٣).

ويرد على الوجه الثالث بأن التعلق بأحوال الشعراء ، وأنهم قد ذموا فى كتاب الله ، مما لا يرضى عاقل أن يجعله حجة فى ذم الشعر والمنع من حفظه وروايته ، والعلم بما فيه من بلاغة ، وما يختص به من أدب وحكمة ، لأنه يلزم على ذلك أن يعيب العلماء فى استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهلية فى تفسير القرآن ، وفى غريبه وغريب الحديث (٤).

(١) راجع دلائل الإعجاز من ص ١٢ - ٢٠

(٢) المرجع السابق ص ٢٠

(٣) المرجع السابق ص ٢٢

(٤) المرجع السابق ص ٢٣ .

اتخذ عبد القاهر الشعر مصدرا يستنبط منه فنون البلاغة ،
وأكثر من ذلك تطبيقا واستشهادا ، كما اتخذ القرآن مصدرا
كذلك .

ولم يتخذ عبد القاهر النثر المأثور مصدرا من المصادر التي
يستنبط منها قوانين البلاغة ، وإذا أراد أن يأتي بمثال من النثر
لتوضيح القاعدة جاء بجملته عادية غير مأثورة تشرح ما يريد .
ولعل خطته تلك ناشئة عن إيمانه بأن طبيعة الفن الشعرى
تبرز فيها البلاغة المؤثرة أكثر مما تظهر في النثر ، وأن الشعر هو
الصورة الكاملة للبلاغة العربية ، فاتخذ المصداق لفنون
هذه البلاغة .

وأغلب الظن أن كتاب « دلائل الإعجاز » هو الذى علق
عليه القفطى^(١) بأنه دل على معرفته بأصول البلاغات ، ومجاز
الإيجاز^(١) ، وإن كان القفطى سمى الكتاب : « اعجاز
القرآن » .

١٦ — أسرار البلاغة :

والى جانب كتابه : دلائل الإعجاز الذى تحدث فيه عن
بعض مظاهر البلاغة ، ألف كتابا سماه : أسرار البلاغة ، تحدث
فيه عن أبواب تعد من أهم أبواب البلاغة ، من تشبيه ، واستعارة ،
ومجاز ، وسوف نعرض آراءه فى ذلك بعد الحديث عن كتبه .

(١) انباء الرواة ٢ : ١٨٨

وبعد فأي الكتاين أسبق في التأليف : كتاب دلائل
الاعجاز ، أم أسرار البلاغة ؟

لقد حاول الأستاذ محمد خلف الله أحمد في دراسته للمنزع
النفسى فى بحث « أسرار البلاغة »^(١) أن يعرف أى الكتاين
سبق أخاه فى الوجود ، وانهى به البحث الى ترجيح أن يكون
« دلائل الاعجاز » أسبق من « أسرار البلاغة » . ونحن من
جانبا تؤيد هذا الترجيح ، مضيفين الى ما ذكره من القرائن
أنه عند ما عرض للجناس والسجع فى كتابه : دلائل الاعجاز ،
مبرهنا على أن الجمال فيهما لم يكن لأمر يرجع الى اللفظ ،
قال : « والقبول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس
والسجع يطول ، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح
أمرهما^(٢) » ؛ ثم رأينا عبد القاهر فى أسرار البلاغة يعرض
الجناس والسجع عرضا مفصلا لهما ، وبخاصة التجنيس^(٣) ،
فلو أنه ألف أسرار البلاغة قبل الدلائل لأشار الى أنه قام بذلك
فى موضع آخر .

وقرينة أخرى تؤيد هذا الترجيح ، تلك هى أنه فى فاتحة
« أسرار البلاغة » قد أوجز النظرية التى جاء بها فى دلائل
الاعجاز ، وهى نظريته فى النظم ، « وأن التباين فى الفضيلة ،

(١) من الوجهة النفسية فى دراسة الادب ونقده ص ٧٢

(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٠٢ و ٤٠٣

(٣) أسرار البلاغة من ص ٤ - ١٧

والتباعد عنها الى ما ينافيها من الرذيلة ، ليس بمجرد اللفظ ، كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف ، ويعمد بها الى وجه دون وجه من التركيب والترتيب ، فلو أنك عمدت الى بيت شعر ، أو فصل ثر ، فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق ، وأبطلت نضده ونظامه ، الذي عليه بنى... أخرجه من كمال البيان ، الى مجال الهذيان ...^(١)»

« وأما رجوع الاستحسان الى اللفظ من غير شرك من المعنى فيه ، وكونه من أسبابه ودواعيه ، فلا يكاد يعدو نمطا واحدا ، وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس في استعمالهم ، ويتداولونه في زمانهم ، ولا يكون وحشيا غريبا ، أو عاميا سخيفا ...^(٢)»

تلك هي الفكرة التي أدار عليها عبد القاهر كل ما كتبه في كتابه : « دلائل الاعجاز » ، كما سنين ، أوجزها عند ما بدأ يؤلف كتابه : « أسرار البلاغة » ، وكأنه ، بعد أن قررها ، ونقى عنها الشبهة في كتاب الدلائل ، رأى أنها أصبحت من الثبات بحيث يجعلها مقدمة يبنى عليها أحكامه في كتابه الجديد .

بل انه في هذه الفاتحة لأسرار البلاغة يستعير بعض الأمثلة التي أوردها في الدلائل ، ويكرر بعض العبارات . من هذين الكتاين سوف نستقى آراء عبد القاهر البلاغية ،

(١) المرجع السابق ص ٢

(٢) المرجع السابق ص ٣

وسنرجىء بيان اتجاهيهما ، ومدى اتصال أحدهما بصاحبه ، حتى تفرغ من دراسة آرائه ، لأن هذه الدراسة ستساعدنا على ذلك .

١٧ — ولعبد القاهر مسائل منشورة أثبتتها في مجلد ، هو « كالتذكرة ^(١) » له ، لم يستوف القول حق الاستيفاء في المسائل التى سطرها .

هكذا قال الوزير القفطى فى « انباء الرواة » ، ولم يبين طبيعة المسائل التى سطرها عبد القاهر فى هذه التذكرة ، ولعلها مما يرتبط باعجاز القرآن ، فقد أثبت هذه التذكرة ، بعد أن تحدث عن كتابه : « اعجاز القرآن » الذى رجحنا أنه كتاب « دلائل الاعجاز » ، والذى علق عليه صاحب « الانباء » بأنه دل على معرفة بأصول البلاغات ومجاز الايجاز ؛ فان الوزير القفطى قال بعد أن ذكر الكتابين : اعجاز القرآن ، والتذكرة : « ومع هذا كله ، فان كلامه وغوصه على جواهر هذا النوع يدل على تبحره وكثرة اطلاعه » مما يدل على أن موضوع « التذكرة » يشبه موضوع « دلائل الاعجاز » .

وربما لم يستوف عبد القاهر القول فى المسائل التى سطرها ؛ لأنه كان يؤمل أن يعود اليها ؛ ليستوفى القول فيها ، وليتم شرحها وتوضيحها ، ليعرضها بعد ذلك منسقة فى نظام ، مرتبة فى كتاب .

(١) انباء الرواة ٢ : ١٨٨ .

وربما كانت هذه « التذكرة » رموس موضوعات ، وعناصر
لهذه الموضوعات ؛ حتى لا تغيب عنه الموضوعات وعناصرها
عند ما يريد أن يكتب كتابا فصوله هذه الموضوعات .

١٨ — وله كتاب « المفتاح » ، ذكره السبكي في « طبقات
الشافعية » ، وابن العماد في « شذرات الذهب » ، والداودي
في « طبقات المفسرين » ، وصاحب « كشف الظنون » ، ولم
يبين واحد من هؤلاء موضوع هذا الكتاب .

شعره

ولعبد القاهر شعر وصل إلينا بعضه في مراجعه المختلفة ؛
ومنه يبدو أنه قال في المدح ؛ كآياته التي أنشأها في نظام الملك ،
وكالشعر الذي أشار إليه في بيتين هجا بهما قوما لم يقدروا
مديحه لهم ^(١) ، ولم يصل إلينا ذلك الشعر ، كما لم يصل إلينا
ذلك المدح الذي لم ينل تقديرا أيضا ؛ فقال يهدد من مدحهم :

لا تَأْمَنِ النَّفْثَةَ ^(٢) من شاعر
ما دام حيًّا سالماً ناطقاً

فإن من يمدحك كاذباً
يُخْسِنُ أن يهجوكم صادقاً

وقال في الهجاء ، كهذه الأبيات الأربعة السابقة ، وهجائه
لأهل عصره مما سبق أن أوردناه ^(٣) .

وقال في الشكوى ، وكان ييتاه :

كَبُرَ على العِلمِ ، لا تَرْتَمُهُ
ومِلَ إلى الجهل ميلَ هائم

(١) راجع دمية القصر ص ١٥٧ و ص ١١ من هذا الكتاب .

(٢) نفث الجرح الدم : أظهره .

(٣) راجع ص ١٠ من هذا الكتاب ، و ص ١٥٧ من دمية القصر .

وعش حماراً تَغِشُّ سعيداً
فالسَّغْدُ في طالع البَهائم

أشهر ما قاله من الشعر ^(١) . وهما من شكوى الزمان ؛
كما أن له شعراً آخر شاكياً سبق أن أوردناه ^(٢) .

وقال في الحكمة ، وقد ذكرنا ما له في هذا الباب ، ونحن
تحدث عن مذهبه في تخير الأصدقاء ^(٣) ، كما أنه يقول :
نَسْرٌ بِالْحَوْلِ إذا ما اتقضى ^(٤) وفي تقضيه تقضينا

وهو يأخذ ذلك من قول الشاعر :

يَسْرُ المرءُ ما ذهب اللئالي
وكان ذهابهم له ذهاباً

وأعجب عبد القاهر بفكرته التي فصلها في كتابه : « دلائل
الاعجاز » ، من أن أسرار البلاغة تعود الى معانى النحو ، فنظم
هذه الفكرة ، متحدياً أن تكون البلاغة غير ما فصله ، فقال :

انى أقولُ مقالاً لستُ أخفيه

ولست أُرهبُ خصماً ان بدا فيه :

ما من سبيل الى اثبات معجزة
في النظم الا بما أصبحت أبديه

(١) راجع ص ٩ من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ١٠ من هذا الكتاب .

(٣) راجع ص ١٤ و ١٥ من هذا الكتاب .

(٤) فوات الوفيات ١ : ٢٩٨

فما لنظم كلام أنت ناظمه
 معنى سوى حُكم اعراب تزجيه^(١)
 اسم يرى ، وهو أصل للكلام ؛ فما
 يتم من دونه قصد لمنشيه
 وآخر هو يعطيك الزيادة في
 ما أنت تثبته ، أو أنت تنفيه
 تفسير ذلك أن الأصل مبتدأ
 تلقى له خبراً من بعد ثنيه
 وفاعل مسند ، فِعْل تقديمه
 اليه يكسبه وصفاً ، ويعطيه
 هذان أصلان ، لا تأتيك فائدة
 من منطق لم يكونا من مبانيه
 وما يزيدك من بعد التمام فما
 سلطت فعلا عليه في تعديه
 هذى قوانين يلقى من تبّعها
 ما يشبه البحر فيضاً من نواحيه
 فلست تأتي الى باب ؛ لتعلمه
 الا انصرفت بعجز عن قصيه^(٢)

(١) تزجيه : تسوقه .

(٢) التقصى : التتبع .

هذا كذاك ، وان كان الذين ترى
 يرون أن المدى دان لباغيه (١)
 ثم الذى هو قصدى أن يقال لهم
 بما يجيب الفتى خصما يماريه (٢)
 يقول : من أين أن لا نظم يشبهه
 وليس من منطق فى ذاك يحكيه
 وقد علمنا بأن النظم ليس سوى
 حكم من النحو نمضى فى توخيه (٣)
 لو تقب الأرض باغ غير ذاك له
 معنى ، وصعد يعلو فى ترقيه (٤)
 ما عاد الا بخسر فى تطلبه
 ولا رأى غير غى فى تبغيه (٥)
 ونحن ما ان بثنا الفكر ننظر فى
 أحكامه ، ونروى فى معانيه (٦)

(١) المدى : الغاية . والدانى : القريب . والباغى : الطالب .

(٢) يماريه : يجادله .

(٣) توخى الشيء : تحراه ، وتعهد طلبه .

(٤) صعد : رقى .

(٥) الغى : الضلال . وتبغى الشيء : ابتغاه : طلبه .

(٦) نروى : نفكر .

كانت حقائق يلقى العلم مشتركا
بها ، وكلاء تراه نافذا فيه
فليس معسرة من دون معسرة
في كل ما أنت من باب تسميه
تري تصرفهم في الكل مطّردا
يجرونه باقتدار في مجاريه
فما الذي زاد في هذا الذي عرفوا
حتى غدا العجز يهمل سيل واديه (١)
قولوا ، والا فأصغوا للبيان تروا
كالصبح منبجاً في عين رائيه (٢)

وعبد القاهر هنا يمزج النظم بالشعر ، فهو ناظم عندما أوجز
فكرته في سر الاعجاز ، وأنه ينبثق عن النظم ، وهو شاعر عندما
يتحدى الخصم ، أو يطلب اليه أن يصفى الى شرحه وبيانه .
وهو يبدأ كلمته بأنه سيعلم رأيه ، لا يخاف أن يعارضه
الخصم فيه ، اذ هو يرى أنه لا سبيل الى بيان اعجاز القرآن
بنظمه ، الا بذكر معاني النحو الذي انتهجه الكلام ، وتفسير
حكم الاعراب في تركيب جملة .

ذلك أن الكلام يتكون من اسم هو محور الحديث الذي
لا يتم بدونه معنى ، ومن اسم آخر يكمل المعنى بأثباته أو

(١) همى الماء : سال ، وجري بكثرة .

(٢) المدخل في دلائل الاعجاز ص ٧ . ومنبج : واضح ظاهر .

تفيه ، وعندئذ تتكون الجملة من مبتدأ وخبر . أو من فعل
يتقدم فاعلا يكتسب بهذا الفعل وصفا .

والمبتدأ والخبر ، والفعل والفاعل ، أصل تكوين الجملة ،
ولا يتم كلام الا بهما ، وما زاد على ذلك فناشئ عن فعل متعدد
يتجه اليه .

ان دراسة هذه الصلات تقضى الى بحار من المعانى ، لا يكاد
يدخل الانسان فى باب منها حتى يدرك عجزه عن تقصى مافيه
من ألوان العجائب .

هذا حق لا مرية فيه ، وان كان الناس يظنون ذلك أمرا
يسير المنال .

ويعلن عبد القاهر أن هدفه من ذلك انما هو المقدرة على
اقناع الخصم المجادل الذى يتساءل عن السبب الذى جعل
القرآن فريدا فى نظمه ، ولا يستطيع كلام أن يشبهه فى سموه .

ان النظم ليس سوى حكم من أحكام النحو ، فلو رام
انسان أن يلتبس للنظم معنى غير ذلك لآب خاسرا ، واجدا من
الظلم أن يتطلب شيئا آخر فى معنى النظم .

وأنت اذا أنعمت النظر فى أحكام النحو وجدتها حقائق
يشارك فى العلم بها دارسو النحو جميعا ، ووجدتهم ماهرين
فى تطبيق قواعده ، ولكن شيئا قد فاتهم ، عجزوا عن ادراكه

عجزا بينا ؛ فما هو ذلك الشيء الذى عجزوا عنه ؟ عليهم أن يوضحوه ، ويكشفوا عنه ؛ أو فعليهم أن يستمعوا الى عبد القاهر ، وهو يقص عليهم نبأه واضحا بينا للناظرين .

وهنا يبدأ عبد القاهر فى ايضاح ما خفى أمره عليهم فى كتابه : « دلائل الاعجاز » .

ذلك كل ما ورثناه تقريبا من شعر عبد القاهر ونظمه ، وهو مقدار قليل ، عبر به عن بعض ما جاش بصدره من عاطفة أو انفعال .

وذلك الشعر لا يضعه حتى بين متوسطى الشعراء ، فهو غير رفيع فى أسلوبه ، ولا طريف فى معناه ، ولا رائع فى خياله .
واذا كنت ترى فيه بعض المحسنات البديعية ، وبخاصة الجناسى ، كما بين (هائم) و (البهائم) وبين (عرف) و (عُرف) مثلا - فانك تجده يستوحى بعض معانيه ممن سبقه من الشعراء كما رأينا فى بيت الحكمة ، وربما كان بيتاه :

لا يوحشـنك أنهم ما ارتاحوا

مما جلاه عليهم المداح

فهم كقوم علقّت بازائهم

بيض المرائى ، والوجوه قباح

مستوحى معناهما من هذا البيت الذى أورده فى باب
التشبيه وهو :

انى وتزيينى بمسلى معشرا
كمعلق دُرّاً على خنزير^(١)

وعبد القاهر مثل يدلنا على أن الناقد البصير ليس من
الضرورى أن يكون منتجا قديرا . ولولا مكانة عبد القاهر
العلمية ما عنى مؤرخوه بأن يحفظوا له هذا الانتاج من الشعر
اليسير .

(١) أسرار البلاغة ص ١٧٤

بِلاغة عبد القاهر

أغلب الظن أن عبد القاهر لم يأت بجديد في النحو والصرف والعروض ، على الرغم من أن بعض مؤرخيه يطلق عليه لقب « امام النحاة » ، فانه قد استحق هذا اللقب بإحاطته بقواعد النحو ومسائله ، ولكنه لم يزد فيه على أن شرح أو اختصر ؛ وربما يكون قد استحق هذا اللقب بما استطاع أن يستنبطه من قواعد النحو مما صار من أسس البلاغة ومسائل النقد .

ولكن الشيء الخالد من آثار عبد القاهر هو آراؤه البلاغية ، ولكي تقدّر هذه الآراء حق قدرها سنغنى بعرضها أولاً ، ثم نعود الى معرفة ماسبق به منها ، وما كان له الفضل الأول فيه ؛ وبعدئذ ندرس أثر عبد القاهر فيمن جاء بعده من رجال البلاغة ، وفيما انتهت اليه صورة البلاغة ، كما انتقلت اليها في هذا العصر الحديث .

ولمّا كان اعجاز القرآن من الدوافع الأولى التي حفزته الى معرفة أسرار البلاغة كان من الواجب أن نعرض رأيه في هذا الاعجاز ، قبل عرض آرائه البلاغية .

اعجاز القرآن

برهن عبد القاهر في رسالته الشافية برهنة تاريخية على أن العرب قد عجزوا عن الاتيان بمثل هذا القرآن ^(١) ؛ ولم يعجبه رأى من قال : انهم عجزوا ؛ لأن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله ، فحال بينهم وبين بلاغة كانوا قديرين عليها قبل أن ينزل القرآن ^(٢) . بل رأى أن القائل بهذا الرأي « معاند يعد الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزا ، والثبات عليه من بعد لزوم الحجّة جليدا ، ومن وضع نفسه في هذه المنزلة كان قد باعدها من الانسانية ^(٣) » .

أما وجه اعجاز القرآن عند عبد القاهر فبلاغته ^(٤) فحسب ، وتكمن هذه البلاغة في نظم القرآن على هذا الأسلوب الذي نزل به ، لا في ألفاظه منفردة عن هذا النظم الذي جاء به ^(٥) ، ولا في أن عبارة القرآن قد جاءت على ضرب من الوزن يعجز

(١) راجع ص ٤٤ من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ٤٩ من هذا الكتاب .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٤٠٥

(٤) راجع ص ٥٣ من هذا الكتاب .

(٥) دلائل الاعجاز ص ٢٩٤ و ٢٩٥ .

الخلق عن أن يأتوا بمثله^(١) ، ولا في الجريان والسهولة وسلامته
من أن تلتقى فيه حروف تثقل على اللسان^(٢) ، ولا لأوزان
الكلمات ، ولا للفواصل في أواخر الآيات^(٣) ولا لما في القرآن
من استعارة وكناية ومجاز^(٤) .

وبرهن عبد القاهر على رأيه بأن الله سبحانه قال : « قتل :
لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله » ، وقال : « قتل : فأتوا بعشر سور مثله »
وقال : « بسورة من مثله » ؛ فهل « يجوز أن يكون تعالى
قد أمر نبيّه بأن يتحدّى العرب الى أن يعارضوا القرآن بمثله
من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي اذا أتوا
بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله ؟ ولا بد من :
« لا » ؛ لأنهم ان قالوا : يجوز ، أبطلوا التحدى ، من حيث ان
التحدى ، كما لا يخفى ، مطالبته بأن يأتوا بكلام على وصف ،
ولا تصح المطالبة بالاتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك
الوصف معلوما للمطالب ... » ؛ « لأنه لا يصح وصف
الانسان بأنه قد عجز عن شيء ، حتى يريد ذلك الشيء ، ويقصد
اليه ، ثم لا يتأتى له ، وليس يتصور أن يقصد الى شيء لا
يعلمه ، وأن تكون منه ارادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل » .

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦٤

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٨

(٤) المرجع السابق ص ٢٩٩

« ثم ان هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفا قد تجدد بالقرآن ، وأمرنا لم يوجد في غيره ، ولم يعرف قبل نزوله ؛ وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة ؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي الى المحال ، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها ، وأصدائها ، أوصاف لم تكن فيها قبل نزول القرآن ، وتكون قد اختصت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعون السامعون عليها ان كانت متلوّة في القرآن ، ولا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن . »

« ولا يجوز أن يكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة ؛ لأنه يؤدي الى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد ، والرّب ، ومعنى العالمين ، والملك ، واليوم ، والدين ، وهكذا ، وصف لم يكن قبل نزول القرآن ، وهذا ما لو كان ههنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان ايّاه . »

« ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات ، حتى كأنهم تحدّثوا الى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن ... ؛ لأنه يخرج الى ما تعاطاه مسيلمة من الحماسة في: « اتّا أعطيناك الجماهر ؛ فصلّ لربّك وجاهر - والبطّاحات طحنا . »

« وكذلك الحكم ان زعم زاعم أن الوصف الذي تحدّثوا اليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل ، كالذي تراه في القرآن ؛ لأنه أيضا ليس بأكثر من التّعويل على مراعاة

وزن ، وانما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر ، وقد علمنا
اقتدارهم على القوافي كيف هو ، فلو لم يكن التّحدّي إلاّ الى
فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي ، لم يعوزهم
ذلك ، ولم يتعذّر عليهم ، وقد خيّل الى بعضهم — ان كانت
الحكاية صحيحة — شيء من هذا ، حتى وضع على ما زعموا
فصول الكلام ، أواخرها كأواخر الآي ، مثل : يعلمون
ويؤمنون وأشباه ذلك ^(١) .

« وهكذا السبيل ان زعم زاعم أن الوصف المعجز هو
الجريان والسهولة ، ثم يعنى بذلك سلامته من أن تلتقى فيه
حروف تثقل على اللسان ؛ لأنه ليس بذلك يكون الكلام كلاما ،
ولا هو بالذي يتناهى أمره ان عُدَّ في الفضيلة ، الى أن يكون
الأصل ، والى أن يكون المعوّل عليه في المفاضلة بين كلام
وكلام ، كما به كان الشاعر مفلقا ، والخطيب مصقعا ، والكاتب
بليغا ^(٢) . »

« وما رأينا عاقلا جعل القرآن فصيحاً أو بليغاً بآلاً يكون
في حروفه ما يثقل على اللسان ؛ لأنه لو كان يصح ذلك لكان
يجب أن يكون الشوقيّ السّاقط من الكلام ، والسّفّاف
الرّديّ من الشعر فصيحاً اذا خفّت حروفه ^(٣) . »

« واعلم أنّنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما

(١) المرجع السابق ص ٢٩٤ - ٢٩٧

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤

(٣) المرجع السابق ص ٣٩٩

يَثْقُلُ عَلَى اللِّسَانِ دَاخِلًا فِيمَا يُوَجِّبُ الْفَضِيلَةَ ، وَأَنْ تَكُونَ مِمَّا
يُؤَكِّدُ أَمْرَ الْإِعْجَازِ ؛ وَانَّمَا الَّذِي تَنْكَرُهُ ، وَتُثْقِلُ^(١) رَأْيَ مَنْ
يَذْهَبُ إِلَيْهِ أَنْ يَجْعَلَهُ مَعْجَزًا بِهِ وَحْدَهُ ، وَيَجْعَلَهُ الْأَصْلَ
وَالْعَمْدَةَ^(٢) .

« وَلَا يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَعْتَدَ فِي شَأْنِنَا هَذَا بِأَنْ يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ
قَدْ اسْتَعْمَلَ مِنَ اللَّفْظَيْنِ فِي الشَّيْءِ مَا يَقَالُ : أَنَّهُ أَفْصَحُهُمَا ، وَبِأَنْ
يَكُونَ قَدْ تَحَفَّظَ مِمَّا تَخْطِئُ فِيهِ الْعَامَّةُ ، وَلَا بِأَنْ يَكُونَ قَدْ
اسْتَعْمَلَ الْغَرِيبَ ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِجَمِيعِ ذَلِكَ لَا يَعْدُو أَنْ يَكُونَ عُلَمَاءُ
بِاللُّغَةِ ، وَبِأَنْفُسِ الْكَلِمِ الْمَفْرَدَةِ ، وَبِمَا طَرِيقُهُ طَرِيقُ الْحِفْظِ ، دُونَ
مَا يَسْتَعَانُ عَلَيْهِ بِالنَّظَرِ ، وَيُوَصِّلُ إِلَيْهِ بِأَعْمَالِ الْفِكْرِ^(٣) .

« فَإِذَا بَطُلَ أَنْ يَكُونَ الْوَصْفُ الَّذِي أَعْجَزَهُمْ مِنَ الْقُرْآنِ
فِي شَيْءٍ مِمَّا عَدَدْنَاهُ ، لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْإِسْتِعَارَةُ ، وَلَا يُمْكِنُ
أَنْ نَجْعَلَ الْإِسْتِعَارَةَ الْأَصْلَ فِي الْإِعْجَازِ ، وَأَنْ يَقْصِدَ إِلَيْهَا ؛ لِأَنَّ
ذَلِكَ يُوَدِّي إِلَى أَنْ يَكُونَ الْإِعْجَازُ فِي آيٍ مَعْدُودَةٍ فِي مَوَاضِعٍ
مِنَ السُّورِ الطُّوَالِ مَخْصُوصَةٍ ؛ وَإِذَا امْتَنَعَ ذَلِكَ فِيهَا لَمْ يَبْقَ
(أَيْ الْإِعْجَازُ) إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي النِّظْمِ وَالتَّأْلِيفِ ، ... وَإِذَا
ثَبَتَ أَنَّهُ فِي النِّظْمِ وَالتَّأْلِيفِ ، وَكُنَّا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ لَيْسَ النِّظْمُ
شَيْئًا غَيْرَ تَوْخِيٍّ مَعَانِي النَّحْوِ وَأَحْكَامِهِ فِيمَا بَيْنَ الْكَلِمِ ، وَأَتَانَا أَنْ
بَقِينَا الدَّهْرَ نَجْهَدُ أَفْكَارَنَا ، حَتَّى نَعْلَمَ لِلْكَلِمِ الْمَفْرَدَةِ سُلُوكًا

(١) نَقِيلُ : نَقْبَحُ ، وَنَخْطِئُ .

(٢) دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ ص ٤٠١

(٣) دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ ص ٣٠٢

ينظمها ، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها ، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخى معانى النحو وأحكامه فيها — طلبنا ما كل محال دونه «^(١) .

« وجملة الأمر أننا ما رأينا فى الدنيا عاقلا اطّرح النّظم ، والمحاسن التى هو السبب فيها من الاستعارة والكناية والتمثيل، وضروب المجاز والايجاز ، وصدّ بوجهه عن جميعها ، وجعل الفضل كله ، والمزيّة أجمعها فى سلامة الحروف «^(٢) .

« ومن هذا الذى يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذى بان لهم ، والأمر الذى بهرهم ، والهيبة التى مات صدورهم ، والرّوعة التى دخلت عليهم فأزعجتهم ، حتى قالوا : « انّ له لحلاوة ، وان عليه لطلاوة^(٣) ، وان أسفله لمغدق^(٤) »

وانّ أعلاه لمثمر « ، انما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته ، ومن ترتيب بينها وبين سكناته ، أو الفواصل فى آخر آياته ، ... وينبغى أن تكون موازتهم بين بعض الآى وبين ما قاله الناس فى معناها ، كموازتهم بين . « ولكم فى القصاص حياة » وبين : « قتل البعض احياء » للجميع « — خطأ منهم ؛ لأنّ لا نعلم لحديث التّحريك والتّسكين ، وحديث الفاصلة مذهبا فى هذه الموازنة ، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريدہ الناس

(١) المرجع السابق ص ٢٩٩

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٣

(٣) الطلاوة : الحسن والبهجة .

(٤) أغدق المطر : كثر قطره .

إذا وازنوا بين كلام وكلام في الفصاحة والبلاغة ، ودقة النظم ،
وزيادة الفائدة ^(١) .

« فان قيل : قولك : الا النظم (أى لم يبق وجه للاعجاز
الا النظم ^(٢) يقتضى اخراج ما فى القرآن من الاستعارة وضروب
المجاز من جملة ما هو به معجز ، وذلك ما لا مساغ له ؛ قيل :
ليس الأمر كما ظننت ، بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة
ونظائرها فيما هو به معجز ؛ وذلك لأن هذه المعانى التى هى :
الاستعارة والكناية والتشثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها
من مقتضيات النظم ، وعنهما يحدث ، وبها يكون ؛ لانه لا
يتصور أن يدخل شيء منها فى الكلم ، وهى أفراد ، لم يتوَّخَّ
فيما بينها حكم من أحكام النحو ، فلا يتصور أن يكون
ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد
ألّف مع غيره ... » ^(٣) .

وَأنت « تراهم على لسان واحد فى أن المجاز والايجاز من
الأركان فى أمر الاعجاز » .

ذلك رأى عبد القاهر فى اعجاز القرآن ، أثبتناه بقلمه ،
وجمعناه هنا من أرجاء كتابه : « الدلائل » .

وقد قلب عبد القاهر أمر الاعجاز على وجوهه ؛ فلم
يعجبه رأى أولئك الذين يقولون بالصرفه ، ودحض قولهم ، لأنه

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩٧ - ٢٩٨

(٢) راجع ص ٨٣ من هذا الكتاب .

(٣) دلائل الامجاز ص ٣٠٠ .

كان مؤمنا بأن القرآن معجز بنفسه ، وأسباب اعجازه
كامنة فيه ؛ واقتنع بأن سبب اعجازه هو فصاحته وبلاغته
الكامنة في نظمه على هذا النحو الذي جاء به .

لم يؤمن بأن الاعجاز ناشئ من تخير مفرداته ؛ لأن هذه
المفردات لم تكتسب شيئا جديدا لم يكن لها من قبل أن توضع
في آيات القرآن ، ولم يتغير معناها عن المعنى الذي كانت تدل
عليه قبل أن يستعملها القرآن الكريم .

ولا بأن الاعجاز في أن كانت كلماته غير ثقيلة على اللسان ؛
لأن ذلك يوجب أن يكون العامي الساقط فصيحاً ، اذا خفت
كلماته على اللسان . ومع ذلك لا ينكر عبد القاهر أن خفة
كلمات القرآن فضيلة لها شأن في اعجازه ، وان لم تكن
وحدها مدار الاعجاز .

ولم يؤمن بأن الاعجاز ناشئ من أن كان للقرآن موسيقى
تكونت من مواقع حركاته وسكناته ؛ لأن الوزن ليس من
الفصاحة والبلاغة في شيء ، والا وجب أن تكون القصيدتان
بليغتين اذا اتفقتا في الوزن ، وربما توهم بعض الناس أن الوزن
أساس الاعجاز ، فمضى ينشئ كلاما على وزن القرآن ، كما
فعل مسيلمة . ودليل عبد القاهر على أن الوزن ليس أساس
الاعجاز أنهم يوازنون بين بعض آيات القرآن ونظيرها من
كلام العرب ، ولا يدخلون في حساب هذه الموازنة الموسيقى
والوزن .

ولم يؤمن كذلك بأن الاعجاز ناشئ عن هذه الفواصل التي

في أواخر الآيات ، لأن العرب قديرون على المجيء بالقوافي في الشعر ، وليس ذلك بعسير عليهم ؛ وقد توهم بعضهم ذلك ، فمضى يعارض القرآن بجمل تنتهي بمثل فواصله .

ولم يؤمن بأن مصدر الإعجاز وحده كان في الاستعارة والكناية وألوان المجاز التي تثر هنا وهناك في القرآن الكريم ؛ لأن ذلك يؤدي الى أن يكون الإعجاز في آيات معدودة ، هي التي اشتملت على الاستعارة وما معها من كناية ومجاز .

ولم ينكر عبد القاهر أن الاستعارة ونظائرها من جملة ما القرآن به معجز ؛ لأنها من مقتضيات النظم كما سرى .
وإذا بطل أن يكون شيء من ذلك سببا للإعجاز لم يبق سوى النظم مصدرا لهذا الإعجاز .

بذلك آمن عبد القاهر ، فرأى أن البلاغة كامنة في هذا النظم ، وألّف كتابه : « دلائل الإعجاز » ، يكشف به عن سر النظم ، ويوضح وجوه دلالاته ؛ إذ هو يرى أنه لا يكفي في معرفتك ببلاغة القرآن أن تعرف معرفة اجمالية أن النظم يفوق النظم ، والتأليف يفوق التأليف ، والنسيج النسيج ، والصياغة الصياغة ، ثم يعظم الفضل ، وتكثر المزية ، حتى يفوق الشيء نظيره ، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضا ، ويتقدم منه الشيء الشيء ، ثم يزداد

من فضله ذلك ، و يترقى منزلة فوق منزلة ، حتى ينتهى الى غاية تنقطع الأطماع دونها ، ويظهر العجز عن الوصول اليها ^(١) .
هذه المعرفة الاجمالية لا تكفى ، وكذلك لا يكفى فى علم الفصاحة أن تضع لها قياسا ما ، وأن تصنفها وصفا مجملا ، وتقول فيها قولاً مرسلًا ، بل لا تكون من معرفتها فى شىء حتى تفصل القول ، وتضع اليد على الخصائص التى تكون فى نظم الكلام ، وتعددها واحدة واحدة ، وتسميها وتصنفها ، وتكون معرفتك بها معرفة الصانع الحاذق الذى يعرف كل خيط فى النسيج ، وكل قطعة من القطع المنجورة فى الباب المؤلف من أجزاء دقيقة ، وكل آجرة من الآجر الذى فى البناء البديع ^(٢) .
ان هذه المعرفة تحتاج الى أناة وصبر ، ولكن ذوى العقول الراجحة يؤثرونها ؛ لأن بها تعرف حجة الله ، ويبعد عن التقليد ، وهى ايثار للعلم بتفسير المزايا والخصائص ، ما هى ، ومن أين كثرت كثرة عظيمة ، واتسعت اتساعا مجاوزا لوسع الخلق وطاقة البشر ، وكيف تظهر فى ألفاظ محصورة ، وكلمات معدودة ، اذا جاء بعضها فى اثر بعض لطائف لا يحصرها العدد ، ولا ينتهى بها الأمد ^(٣) .

عبد القاهر اذا يريد أن تعرف خصائص النظم ، وأن تدرك تلك الخصائص فى صورة واضحة متميزة ؛ لأنه يؤمن بأن :

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩
(٢) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣١ و ٣٢

الجمال موضوعي

فهو يرى أنه لا بد لكل كلام تجده حسناً من أن يكون لهذا الحسن مصدر معلوم ، وعلة مقبولة ، وأن يكون هناك سبيل الى التعبير عنه ، ودليل على صحة ما ادعيته^(١) . ويرى أن الايمان بذلك يفتح باباً تطلع منه على فوائد جلية ، ومعان شريفة ، ويجعلك على بينة من العلم ، فلا تقبل دعوى من غير برهان ، ولا تدلى بحكم بلا دليل ، ولا يسألك السائل عن حجة يرد بها على الخصم في آية من كتاب الله تعالى فلا ينصرف عنك بما يقنعه ، ويكون كل ما يجده منك أن تحيله الى نفسه ، وتقول له : اننى نظرت فرأيت في الكلام فضلاً ومزية ، ووجدت لذلك أريحية ، فعليك أن تنظر ، لتعرف كما عرفت ، وتراجع نفسك ، وتذوق ، لتجد مثل الذى وجدت ، وينتج من ذلك أنه اذا استطاع أن يصل كما وصلت ، فقد آمن بما آمنت ، والا تناكرتما ، وكان في نظرك ضعيف التأمل ، سيء الاستنباط ، فاسد الذوق ، وكنت في نظره فاسد التخيل^(٢) .

ان الايمان بوجود سبب للجمال يدفع الناقد الى البحث عن هذا السبب حتى يهتدى اليه ، ولذا كان من الآفة الزعم

(١) المرجع السابق ص ٢٢

(٢) المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٤

بأنه لا سبيل الى معرفة العلة فيما به كان الكلام الجميل جميلا ،
« وأن ليس الا أن تعلم أن هذا التقديم ، وهذا التنكير ، أو
هذا العطف ، أو هذا الفصل حسن ، وأن له موقعا في النفس
وحظا من القبول ؛ فأما أن تعلم : لِمَ كان كذلك ؟ وما
السبب ؟ فمما لا سبيل اليه ، ولا مطمع في الاطلاع عليه ؛
فالإنسان بتوانيه ، والكسل فيه ، في حكم من قال ذلك ^(١) » .

ويعلم عبد القاهر أن الناقد أحيانا لا يستطيع أن يصل الى
معرفة السبب الذي جعل الكلام جميلا ، ولكنه لا يرى ذلك
وسيلة لليأس من الوصول اليه ، ويدعو الى أن يتخذ المرء
ما يعرف وسيلة الى ما لا يعرف ، وأن يبذل الجهد للوصول
الى هذه المعرفة ، مؤمنا بأن كثيرا من هذه الأسباب لم يهتد
اليه السابقون ، وأن في استطاعة اللاحقين أن يهتدوا اليه ^(٢) .

يقول عبد القاهر : « واعلم أنه ليس اذا لم يمكن معرفة
الكل ، وجب ترك النظر في الكل ؛ وأن تعرف العلة والسبب
فيما يمكنك معرفة ذلك فيه ، وان قل ، فتجعله شاهدا فيما لم
تعرف — أخرى أن تسد باب المعرفة على نفسك ، وتأخذها عن
الفهم والتفهم ، وتعودها الكسل والهوينى » .

« قال الجاحظ : وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس ، وله

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦

(٢) أسس النقد الأدبي عند العرب ص ٩١

مضرة شديدة ، وثمره مرة ؛ فمن أضرّ ذلك قولهم : لم يدع الأول للآخر شيئا ؛ قال : فلو أن علماء كل عصر مذجرت هذه الكلمة في أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عن قبلهم لرأيت العلم مختلا^(١) .

ولما كان الجمال موضوعيا لم يقبل عبد القاهر الا أن تطرد القاعدة الجمالية في كل مكان ، وفي كل حال ، فلا يصح أن يكون سبب الجمال سببا في موضع ، وغير سبب في موضع ؛ فمن الخطأ مثلا أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين ؛ فيجعل مفيدا في بعض الكلام ، وغير مفيد في بعض ؛ وأن يعلل تارة بالعناية ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب ، حتى تلين لهذا قوافيه ، ولذلك سجمه ؛ ذلك لأنه من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى ؛ فمتى ثبت في تقديم المفعول في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك العادة مع التأخير ، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وكل حال^(٢) .

ومن ذلك نرى أن عبد القاهر يؤمن بأن للجمال أسبابا تجعل الشيء جميلا ، وأن من الممكن الوصول الى معرفة هذه الأسباب .

ويرى أن ذلك يفتح الباب أمام الناقدين ؛ لكي ينقبوا

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٦

(٢) المرجع السابق ص ٨٦

جاهدين عن طرق الجمال ووسائله ، وينشطوا الى تسجيل
ظواهر الحسن وعلمه ؛ فتشط لذلك عقولهم وأذواقهم ؛
ويستطيعوا أن يقنعوا سائلهم بما يحكمون به على النصوص من
الجمال أو القبح ، وبدون هذا التعليل ينصرف السائل غير مقتنع
بما يسمعه من الأحكام ؛ لأنه لا جدوى من أن يخبره الناقد أنه
أحسن في العبارة بجمال ، وأن على السامع أن يجتهد ، حتى
يصل الى ما وصل اليه الناقد ؛ وإن نتيجة هذه الاحالة فقدان
الثقة بينهما .

إن الإيمان بموضوعية الجمال يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه
أمام النقاد ، على العكس مما لو اكتفينا بذكر أن في العبارة
جمالا من غير أن نحاول معرفة أسبابه ، ولا أن نبينها للسائلين ،
ففى ذلك كسل عقلى ذميم .

ولذا كان من الخطر على دراسة البلاغة الاقتناع بأنه
لا وسيلة الى معرفة أسباب الجمال ؛ أو وصفها وصفا اجماليا ؛
بل لابد من معرفة الخصائص ، ووضع اليد عليها ، وتسميتها
واحدة واحدة ؛ فإذا لم يستطع الناقد أن يعرف بعضها ، فعليه
أن يجتهد حتى يصل الى معرفته ، مؤمنا بأن السابقين تركوا
للاحقين كثيرا من الأمور عليهم أن يجدوها للوصول اليها .

وإذا اهتدى الناقد الى سبب للجمال فليؤمن بأنه مطرد في
كل مكان من القول ، لأنه من غير المعقول أن يكون الشيء له
أثر في موضع وليس له أثر في موضع آخر . والإيمان بذلك يدعو
الى وضع القواعد التى تتخذ مقاييس للجمال .

وعلى أساس من هذا الإيمان مضى عبد القاهر في كتابه
يتلمس الأسباب ، والمظاهر ؛ ليجعل منها مقاييس مطردة ،
وليثبت بكل ما يستطيع من قوة أنه من واجب الناقد أن يعلل
لكل ما يقوله من الأحكام ؛ ولذلك نراه معنيا في كل موضع
من كتابه أن يستنبط القوانين ، أو يضع شبه القوانين ؛
ليستعان بها على فهم الجزئيات ، وإدراك الأمور التفصيلية ،
ولتكون تنبيهها للناقد يوجه نظره الى ما في الكلام من وسائل
الجمال ^(١) .

(١) أسرار البلاغة ص ٦٢

البلاغة والفصاحة

لما كان هدف الأديب اذا نطق أو كتب أن يخبر السامع أو القارئ بما يقصد اليه من الأغراض ، وأن ينقل اليهما ما يشعر به في قرارة قلبه ، ويكشف لهما عما في ضميره ، حتى يشعرا بما يشعر هو به ، وينفعلا كاتفعاله^(١) - كانت وسيلته الى ذلك العبارة البليغة المؤثرة .

وليس هناك معنى لكلمات البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة ، وسائر ما يجرى مجراها - غير وصف الكلام بحسن الدلالة ، وتمامها ، « ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين ، وآثق وأعجب ، وأحق بأن تستولى على هوى النفس ، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب ، وأولى بأن تطلق لسان الحامد ، وتطيل رغم الحاسد » .

« ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به ، واكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى بأن يكسبه نبلا ، ويظهر فيه مزيه »^(٢) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥

(٢) المرجع السابق نفسه .

فالبلاغة عند عبد القاهر هي حسن دلالة الكلام على معناه ،
في صورة بارعة من التعبير ، ولا وسيلة الى ذلك الا باختيار
العبرة التي هي أشد اختصاصا به ، وكشفا عنه ، وإظهارا له
في مظهر فاضل نبيل .

وهنا يعالج عبد القاهر مشكلة نصب نفسه لها ، ووقف
جزءا كبيرا من كتابه على الحديث عنها ، تلك هي مشكلة اللفظ
والمعنى ، ولي أيهما ترجع البلاغة ؟

ويأخذ عبد القاهر في التدليل على فكرته ، مقلبا الأمر على
وجوهه ، موردا ما يمكن أن يكون شبهة عليها ، أو ردا ، أو
اعتراضا .

وأول ما عاجله من ذلك فكرة اللفظ المفرد ، فرأى أنه ينبغي
أن ينظر الى الكلمة قبل دخولها في التأليف ؛ لتؤدي في الجملة
معنى من المعاني ، فهل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في
الدلالة ، بحيث تكون هذه أدل على معناها من تلك في الدلالة
على المعنى الذي وضعت له ، حتى يقال مثلا : ان كلمة « رجل »
أدل على معناها ، من كلمة « جمل » في دلالتها على معناها
الذي وضعت له ؟ أو « يتصور في الاسمين الموضوعين لشيء
واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه ، وأبين كشفا عن صورته
من الآخر ؛ فيكون « الليث » مثلا أدل على السبع المعلوم من
« الأسد » ... وهل يقع في وهم ، وان جهداً ، أن تتفاضل
الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر الى مكان تقعان فيه من
التأليف والنظم ، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة ،

وتلك غريبة وحشية ، أو أن تكون حروف هذه أخف ،
وامتزاجها أحسن ، ومما يكد اللسان وأبعد^(١) .

فالمفردات سواء لا فضل لاحداها على صاحبتهما ما دامت
منفردة الا بأحد أمرين : أولهما : أن تكون واحدة منهما
مستعملة ، والثانية غريبة وحشية ، وثانيهما : أن تكون واحدة
أكثر خفة على اللسان من الأخرى . وفيما عدا هذين الأمرين
لا تفاضل المفردات .

وتظل المفردات سواء حتى تأخذ مكانها من النظم ، وعندئذ
تصبح في موضعها من العبارة أفضل من غيرها . وخذ لذلك
مثلا كلمتي « قال » و « قيل » ؛ فانه لا فضل لاحداهما على
صاحبتها ، وهما منفردتان ؛ فاذا دخلت « قيل » في جملة ،
كقوله خبجانه : « وَقِيلَ يَا أَرْضُ ، ابلعي ماءك »
صار « قيل » أفضل من « قال » في هذا الموضع ؛ وذلك لأن معناها
هو الملائم للمعنى الذي سبقت الآية لتأديته ؛ لأن الفاعل لما لم
يذكر كان البناء للمجهول أولى وأحق .

وهكذا لا تجد أحدا يقول : هذه اللفظة فصيحة الا وهو
يعتبر مكانها من النظم ، وحسن ملائمة معناها لمعنى جاراتها ،
وفضل مؤانستها لأخواتها ، وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة ،
وفي خلافه : قلقة ، ونائية ، ومستكرهة ، الا وغرضهم أن
يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة

(١) المرجع السابق ص ٢٥ و ٢٦

معناها ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن ترتبط بالتالية في مؤداها () .

وضرب عبد القاهر مثلاً لذلك يبيّن به أن الفضل إنما يعود الى ارتباط الكلمات بعضها ببعض ، والى ما بين معاني بعضها وبعض من الاتصال والتلاؤم ، فأخذ آية من القرآن الكريم يريك بها صحّة ما ادّعاه لكى تؤمن بما آمن هو به ، اذ قال : « وهل تشكّ اذا فكرت في قوله تعالى : « وقيل : يا أرض ، ابلعى ماءك ، ويا سماء ، أقلعى ، وغِيضَ الماء ، وقتضى الأمر ، واستوت على الجودي ، وقيل : بعداً للقوم الظالمين » ؛ فتجلّى لك منها الاعجاز ، وبهرك الذى ترى وتسمع ، (هل تشكّ) أنك لم تجد ما وجدت من المزيّة الظاهرة ، والفضيلة القاهرة ، الا لأمر يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف الا من حيث لاقت الأولى بالثانية ، والثالثة بالرابعة ، وهكذا الى أن تستقرىها الى آخرها .

« ان شككت فتأمل ، هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت ، لأدّت من الفصاحة ما تؤديه وهى فى مكانها من الآية » .

« قل : « ابلعى » ، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر الى ما قبلها ، والى ما بعدها ، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها » .

(١) المرجع السابق ص ٣٦ .

« وكيف بالشك في ذلك ، ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم في أن كان النداء ييا ، دون أى ، ندو : يأيتهما الأرض ، ثم اضافة الماء ، الى الكاف ، دون أن يقول : ابلعى الماء ، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل : « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة (فَعِل) الدالة على أنه لم يفيض الا بأمر آمر ، وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : « وقضى الأمر » ، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو : « واستوت على الجودي » ، ثم اضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة ، والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » في الخاتمة « بقيل » في الفاتحة .

« أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالاعجاز روعة ، وتحضرك عند تصوثرها هبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقًا باللفظ من حيث هو صوت مسموع ، وحروف تتوالى في النطق ؟ أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب ^(١) . »

ويأتى عبد القاهر ببرهان آخر على أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، وإنما تثبت لها الفضيلة ، أو تنتفى عنها ، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها ؛ ذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر ، مثال ذلك

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦

كلمة : « الأخدع » في قول الصِّمَّة بن عبد الله من شعراء
الحماسة :

تَلَفَّتْ نَحْوَ الْحَيِّ ، حَتَّى وَجَدْتَنِي
وَجِعتُ مِنَ الْأَصْغَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعًا^(١)
وقول البحتري :

وَأَتَى ، وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغِنَى
وَأَعْتَقْتَ مِنْ رَقٍّ الْمَطَامِعِ أَخْدَعِي
فإنك تجد لها في هذين المكانين حسنا ؛ ولكنك إذا تأملت
هذه الكلمة في بيت أبي تمام :

يَا دَهْر ، قَوْمٌ مِنْ أَخْدَعِيكَ ، فَقَدْ
أَضْجَجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خَرْقِكَ^(٢)
وجدت لها ثقلا على النفس ، وتكديرا للاحساس ، وأضعافا ،
ما وجدته هناك من الخفة والبهجة والليناس .
ومن ذلك كلمة « الشيء » ؛ فإنك تراها في موضع مقبولة
حسنة ، وفي موضع آخر ضعيفة مستكرهة ، وإذا شئت أن
نعرف ذلك فانظر الى قول عمر بن أبي ربيعة :

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ
إذا راح نحو الجمرة البيضاء كالدمى^(٣)

(١) الليت : صفحة العنق . والأخدعان : عرقان في جانبي العنق قد خفيا
وطنا .

(٢) الخرق بالضم : العنف ، والحقق ، والجهل .

(٣) يريد بشيء غيره : الحسان . والجمرة : الحصاة ؛ ورمى الجمرات في
الحج . والدمى : جمع دمية ، وهي : الصورة فيها حمرة كالدم .

والى قول أبى حية :

إذا ما تقاضى المرء يوم^١ وليلة^٢

تقاضاه شيء لا يمل^٣ التقاضيا

فانك تجد لها حسنا وحظا موفورا من القبول ، ثم انظر
اليها فى بيت المتنبى :

لو الفلك الدوار أبغضت^٤ سعيه

لَعَوَّقَه^٥ شيء عن الدوران^٦

فانك تراها تقل وتضؤل ، بحسب شرفها وحسنها فى البيتين
السابقين^(١).

هذان دليلان على ما أراد عبد القاهر اثباته من أن الكلمات
المفردة لا تتفاضل فيما بينها الا بالخفة والالف ، لأن الكلمة
الثقيلة على اللسان كريهة فى كل موضع ، وكذلك الكلمة
الوحشية .

ليست البلاغة اذا بعائدة الى الألفاظ المفردة ؛ لأنها ليس
مما يحدث التفاضل فيه ، وانما يقع التفاضل اذا انتظمت هذه
الكلمات فى سلك ، وانضم بعضها الى بعض ، لأداء معنى يريد
الأديب ، وتلك هى فكرة النظم التى أتعب عبد القاهر نفسه فى
شرحها ، والتدليل عليها .

فكرة النظم

يفرق عبد القاهر بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة ؛ ذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق ، من غير أن يكون هذا النظم ناشئا عن معنى اقتضاه ؛ فلاصلة بين الكلمة ومعناها ، ولم يقتف واضع اللغة رسما عقليا اقتضاه المعنى ؛ « فلو أن واضع اللغة كان قد قال : « ربض » مكان « ضرب » لما كان في ذلك ما يؤدي الى فساد » (١) .

وليس الأمر كذلك في نظم الكلم ؛ لأنك تقتفى في نظمها آثار المعاني ، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس ؛ فهو نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء واتفق ؛ وكذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحجير وما أشبه ذلك ، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض ، حتى يكون لوضع كل شيء حيث وضع علته تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

وإذا عرف هذا الفرق بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة
عرف أن ليس الغرض بنظم الكلام أن تتوالى ألفاظه في النطق ،
بل أن تتناسق دلالة الألفاظ ، وتتلاقى معانيها على الوجه الذي
اقتضاه العقل^(١) ؛ لأننا لا نشك في أنه لا صلة للفظ بصاحبها ،
إذا أنت عزلت دلالتها جانبا ، فالألفاظ من حيث هي ألفاظ لا
تستحق أن تنظم على وجه دون وجه^(٢) .

وواضح أن أخذ الكلمة مكانها في العبارة ناشئ من ارتباط
معناها بجارتها ، وأن ترتيبها ناشئ من ترتيب المعنى في النفس .
ويورد عبد القاهر شَبْهاً على فكرته من أن النظم في
الألفاظ تابع لترتيب المعاني في النفس .

فمن تلك الشَبْه أن يستبعد أن يقال : هذا كلام قد
نظمت معانيه ؛ إذ العرف كأنه لم يجز بذلك .

ويجيب عبد القاهر على ذلك بأنهم ، وإن كانوا لم
يستعملوا النظم في المعاني ، قد استعملوا فيها ما هو بعينه
ونظير له ، وذلك قولهم : انه يرتب المعاني في نفسه ، ويبني
بعضها على بعض ؛ كما يقولون : يرتب الفروع على الأصول ،
ويتبع المعنى المعنى ، ويلحق النظر بالنظر ؛ وأنهم قد استعاروا
النسج والوشى ، والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا له
النظم ، ولا شك في أن ذلك تشبيه وتمثيل يرجع إلى أمور

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) المرجع السابق ص ٤١

وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ ؛ فكذلك ينبغي أن يكون
سبيل النظم ذلك السبيل ^(١).

ويورد شبهة أخرى ، هي أن يدعى أن لا معنى للفصاحة
سوى التلاؤم اللفظي ، وتعديل مزاج الحروف ، حتى لا يتلاقى
في النطق حروف تثقل على اللسان ، كالذي أنشده الجاحظ من
قول الشاعر :

وقَبْرٌ حَرَبٌ بِمَكَانٍ قَفْرٌ
ولَيْسَ قَرَبٌ قَبْرٌ حَرَبٌ قَبْرٌ

والشطر الثاني من قول ابن يسير :

لَمْ يَضِرْهَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ شَيْءٌ
وَأَثْنَتْ لِحَوْ عَزْفٍ نَفْسٌ ذَهُولٌ ^(٢)

قال الجاحظ : فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فانك
ستجد بعض ألفاظه تتبرأ من بعض ؛ ويزعم أن الكلام في ذلك
على طبقات : فمنه المتناهي في الثقل ، المفرط فيه كالذي مضى ،
ومنه ما هو أخف منه ، كقول أبي تمام :

كريمٌ متى أمدحه ، أمدحه والورى
معى ، وإذا ما لمته لمته وحدى

ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان الا أنه لا يبلغ

(١) المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) عرفت النفس من الشيء عزفا : انصرفت عنه . يريد أن آماله رجعت الى
صفة من صفات نفسه الدهول ، وتلك الصفة هي الانصراف عن الأمور ، وعدم
المبالاة بها .

أن يعاب به صاحبه ، ويشهر أمره في ذلك ، ويحفظ عليه .
ويزعم أن الكلام اذا سلم من ذلك ، وصفا من شوبه^(١) ، كان
الفصيح المشاد^(٢) به والمشار اليه ، وأن الصفاء أيضا يكون
على مراتب يعلو بعضها بعضا ، وأن له غاية اذا انتهى اليها كان
الاعجاز^(٣) .

لم يرق عبد القاهر هذا الرأي ، وسماه شبهة ضعيفة يتعلق
بها من يقدم على القول من غير روية^(٤) .

والحق مع عبد القاهر في أن الاستكراه الناشئ من ثقل في
حروف العبارة قليل في كلام الأدباء ؛ لأنهم ينفرون منه بطبعهم ،
ولأن الكلمات الثقيلة قد هجرها الأدباء أيضا ، مما جعل
البلاغيين يتوارثون الأمثلة التي بها ثقل في حروف كلماتها
(كالمعجم) وهو اسم لنبات ترعاه الماشية في الصحراء ،
وكهذه الأبيات التي أوردناها هنا أمثلة للثقل ، وذاك يدل على
مقدار تفاهة شرط الخلو من الثقل لكي يكون الكلام بليغا .

يؤمن عبد القاهر ايمانا لا يداخله ريب بأن فضيلة الكلام
ترجع الى معناه دون ألفاظه ، وأن هذه الألفاظ ليست الا تابعة
للمعاني ، وأن هذه الفضيلة « ليست لك حيث تسمع بأذنك ،

(١) الشوب : ما خلطته بغيره .

(٢) أشاد بذكره : رفعه بالثناء عليه .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٤٥ - ٤٦

(٤) المرجع السابق ص ٤٥

بل حيث تنظر بقلبك ، وتستعين بفكرك ، وتعمل رويتك ،
وتراجع عقلك ، وتستنجد في الجملة فهمك ^(١) .

ولكنه يرى القدماء قد قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ ؛
فقالوا : معنى لطيف ، ولفظ شريف ، وفخموا شأن اللفظ
وعظموه ، حتى تبعهم في ذلك مَنْ بعدهم ، وحتى قال أهل
النظر : ان المعاني لا تتزايد ، وانما تتزايد الألفاظ ؛ فأطلقوا
كما ترى كلاما يوهم كل من يسمعه أن المزية في جانب اللفظ ^(٢) .
ولعل عبد القاهر يريد بأهل النظر هنا الجاحظ ؛ فان له في
ذلك قولة مشهورة يتناقلها عنه النقاد ، وهى قوله : «... والمعاني
مطروحة في الطريق ، يعرفها العجمي والعربي ، والبدوي
والقروي ^(٣) ؛ وانما الشأن في اقامة الوزن ، وتمييز اللفظ ،
وسهولة المخرج ، وفي صحة الطبع ، وجودة السبك ؛ فانما
الشعر صناعة ، وضرب من الصبغ ، وجنس من التصوير ^(٤) » .
وعبارة الجاحظ ، كما ترى ، توهم أن الفضيلة كلها في جانب
الألفاظ عند ما يستقيم وزنها ، وتختار الكلمات سهلة المخرج ،
جيدة السبك ، قد اعتنى بصياغتها الطبع الصحيح ، ويكون
مثل الأديب مثل من يقوم بالصبغ ، يتخير الألوان التى يتناسب
بعضها بعضا ، ومثل المصور الذى يناسب بين أجزاء ما يصوره
وألوانه ؛ لأن الشعر صناعة كهذه الصناعات .

(١) دلائل الاعجاز ص ٥١

(٢) دلائل الاعجاز ص ٥٠

(٣) القروي : ساكن المدينة لا البادية .

(٤) دلائل الاعجاز ص ١٩٨

أما المعانى فيقول عنها الجاحظ : انها مطروحة فى الطريق يعرفها الناس جميعا ، ولا فضل لأحد فى إيرادها ، الا اذا كانت مصورة فى صورة رائعة .

عبارة الجاحظ موهمة لكل من يسمعها ، ولكن عبد القاهر يشرحها ، ويبين السر فى فكرتها ، ولا يرى أن الجاحظ قد أراد بها ما توهمه الناس منها .

وقد أوضح عبد القاهر السر فى مجيء عبارة الجاحظ على النحو الذى وردت عليه ، بأنه لما كانت المعانى انما تتبين بالألفاظ ، وكان لا سبيل للترتب لها ، والجامع شملها ، الى أن يعلمك ما صنع فى ترتيبها بفكره ، الا بترتيب الألفاظ فى نطقه ، تجوزوا ؛ فكنوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ؛ ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعته ما أبان الغرض ، وكشف عن المراد ، كقولهم : « لفظ متمكن » ، يريدون أن بموافقة معناه لمعنى ما يليه ، كالشئ الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه ، « ولفظ قلق » وناب « يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه ، كالحاصل فى مكان لا يصلح له ، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه - الى سائر ما يجيء صفة للفظ ، مما يعلم أنه مستعار له من معناه ، وأنهم نحلوه إياه ، بسبب مضمونه ومؤداه ^(١) » .

فهو يرى الفضيلة انما تعود الى معانى الكلام ، وأن

(١) دلائل الامجاز ص ٥٠

الصفات التي نحلّت للألفاظ إنما كانت بسبب معانيها ، لا بسبب ذواتها . « وأن الفصاحة وصف يجب للكلام من أجل مزية تكون في معناه ، وأنها لا تكون وصفا له من حيث اللفظ مجردا عن المعنى »^(١) .

فاذا ما وصفت الألفاظ المفردة بالفصاحة ، كان المعنى أنها في اللغة أثبت ، وفي استعمال الفصحاء أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها . أما الفصاحة في أصل اللغة فهو الإبانة عن المعنى^(٢) .

ومن أكبر شبه القائلين بأن الفصاحة للألفاظ قولهم : ان العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ، ثم يكون أحدهما فصيحاً ، والآخر غير فصيح ، وذلك كما قالوا ، يقتضى أن يكون للفظ نصيب في المزية ؛ لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالاً أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر ، مع أن المعبر عنه واحد ؛ ويؤكدون ذلك ، فيقولون : والدليل على أن الأمر كما ذكرنا أنه ينبغي ألا يكون للبيت من الشجر فضل على تفسير المفسر له ؛ لأنه ان كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه فإن لفظ المفسر يأتي على المعنى ، ويؤديه لا محالة ، اذ لو كان لا يؤديه ، لم يكن تفسيراً له . ثم

(١) المرجع السابق ص ٢٢٩

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٢

يقولون : واذا لزم ذلك في تفسير البيت من الشعر لزم مثله في الآية من القرآن .

ويقرر عبد القاهر أنهم يعجبون بهذه الحجة ، ويظنون أنهم قد أتوا بما لا يجوز أن يسمع عليهم معه كلام ، وأنه تقض ليس بعده ابرام ، وربما أخرجهم الإعجاب به الى الضحك والتعجب ممن يرى أن الى الكلام عليه سيلا ، وأن يستطيع أن يقيم على بطلان ما قالوه دليلا^(١) .

ويحتشد عبد القاهر للرد على هذه الشبهة ، فيرى قولهم : انه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين يحتمل أمرين : أحدهما : أن تريد باللفظين كلمتين معناهما واحد في اللغة ، مثل الليث والأسد ، ومثل شحط وبعد ، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى . والثاني : أن تريد كلامين .

فان أردت الأول خرجت من المسألة ؛ لأن كلامنا نحن في فصاحة تحدث من بعد التأليف ، دون الفصاحة التي توصف بها اللفظة مفردة ، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها . وان أردت الثاني ، ولا بد لك من أن تريده ، فان ههنا أصلا من عرفه عرف سقوط هذا الاعتراض ، وهو أن يعلم أن سبيل المعاني سبيل أشكال الحلى كالخاتم ، والشنف^(٢) والسّوار ، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غثفلا ساذجا

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٢٣

(٢) الشنف : ما علق في الاذن من الحلى .

لم يعمل صانعه فيه شيئا أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم أو الشنف أو السّوار ، وأن يكون مصنوعا بديعا قد أعرب صانعه فيه . كذلك سبيل المعانى أن ترى الواحد منها غفلا ساذجا عاميا موجودا فى كلام الناس كلهم ، ثم تراه نفسه وقد عمد اليه البصير بشأن البلاغة واحداث الصور فى المعانى ؛ فيصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق ، حتى يغرب فى الصنعة ، ويدقق فى العمل ، ويدع فى الصياغة^(١) .

واذ قد عرفت ذلك فان العقلاء الى هذا قصدوا حين قالوا : انه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ، ثم يكون أحدهما فصيحاً ، والآخر غير فصيح ، كأنهم قالوا : انه يصح أن تكون هاهنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ، ثم يكون لاحداهما فى تحسين ذلك المعنى وتزيينه واحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى^(٢) .

وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت ، وأمثلة نصب عينيك من أين نظرت ، تنظر الى قول الناس : « الطبع لا يتغير ، ولست تستطيع أن تخرج الانسان عما جبل عليه » ، فترى معنى غفلا عاميا معروفا فى كل جيل وأمة ، ثم تنظر اليه فى قول المتنبي :

يراد من القلب نسيانكم
وتأبى الطبع على النساقل

• (١) دلائل الإعجاز ص ٢٢٢

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤

فتجده قد خرج في أحسن صورة وتراه قد تحول، جوهرة
بعد أن كان خرزة ، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن
شيئا (١) .

ويكثر عبد القاهر من الأمثلة التي تبطل قولهم : ان
التفسير يجب أن يكون كالمفسر ، لولا فضل اللفظ ، وتبين أن
هذه الدعوى لا تصح لهم الا اذا أنكروا أن من شأن المعانى
أن تختلف بها الصور (٢) .

لقد أطال عبد القاهر في الرد على القائلين بأن البلاغة تعود
الى الألفاظ وفي عرض شبههم ، وتقض هذه الشبه .

وانما تعود البلاغة عند عبد القاهر الى نظم الكلام ، ولذا
رأى أن يعد جملة من القول في النظم ، وفي تفسيره ، والمراد
منه ، وأى شيء هو ، وبيان أمره ، وبيان المزية التي تدعى له
من أين تأتيه ، وما أسباب ذلك وعمله (٣) .

واذا كان عبد القاهر لم ير البلاغة عائدة الى اللفظ ، فقد
جعل مناطها النظم ، وبذل جهدا كبيرا في تفسيره والكشف عن
معناه ، وهذا هو ما فسر به النظم ، الذي يتواصله البلغاء ،
وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله .

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) راجع دلائل الاعجاز ص ٢٢٦ وما يليها .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢

النظم ومعاني النحو

يرى عبد القاهر أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه ، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً ، وإنما تتوخى الترتيب في المعاني ، وتعمل الفكر هناك ، فإذا تم لك ذلك أتبعته الألفاظ ، وقفوت بها آثارها ، وأنت إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتاج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني ، وتابعة لها ، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق .

وإذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلام ، ولا ترتيب ، حتى يعلق بعضها ببعض ، ويبني بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك .

هذا ما لا يجهله عاقل ، ولا يخفى على أحد من الناس . وإذا كان كذلك فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء ، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبته ، ما معناه ؟ وما محصوله ؟

وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم ، فتجعله فاعلاً لفعل ، أو مفعولاً ، أو تعمد إلى اسمين ، فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر ، أو تتبع الاسم اسماً على أن

يكون الثانى صفة للأول ، أو تأكيداً له ، أو بدلاً منه ، أو
تجىء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفة أو حالاً أو
تمييزاً ، أو تتوخى فى كلام هو لاثبات معنى أن يصير تقيماً أو
استفهاماً أو تمنياً ، فتدخل عليه الحروف الموضوعية لذلك ، أو
تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً فى الآخر ، فتجىء بهما
بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى ، أو بعد اسم من الأسماء التى
ضممت معنى ذلك الحرف . وعلى هذا القياس ^(١) .

فليس النظم إذاً إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه
علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى
نهجت ؛ فلا تخل بشيء منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه
الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه — فينظر
فى الخبر الى الوجوه التى تراها فى قولك : زيد منطلق ، وزيد
ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق
زيد ، وزيد هو المنطلق ، وزيد هو منطلق . وفى الشرط والجزاء
الى الوجوه التى تراها فى قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت
خرجت ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا خارج ان خرجت ، وأنا ،
ان خرجت ، خارج . وفى الحال الى الوجوه التى تراها فى
قولك : جاءنى زيد مسرعاً ، وجاءنى يسرع ، وجاءنى وهو
مسرع ، أو ، هو يسرع ، وجاءنى قد أسرع ، وجاءنى وقد
أسرع ؛ فيعرف لكل من ذلك موضعه ، ويجىء به حيث ينبغى

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٤

له ؛ وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلا من ذلك في خاص معناه ، نحو أن يجيء بما في نفى الحال ، وبلا إذا أراد نفى الاستقبال ، وبأن فيما يرجح بين أن يكون وألا يكون ، وبأذا فيما علم أنه كائن ؛ وينظر في الجمل التي تسرد ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء ، وموضع الفاء من موضع (ثم) ، وموضع (أو) من موضع (أم) ، وموضع (لكن) من موضع (بل) ؛ ويتصرف في التعريف والتنكير ، والتقديم والتأخير ، في الكلام كله ؛ وفي الحذف ، والتكرار ، والاضمار والاعتماد ؛ فيضع كلا من ذلك مكانه ، ويستعمله على الصحة ، وعلى ما ينبغي له .

فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً ، وخطؤه ان كان خطأ الى النظم ، الا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة ، فأزيل عن موضعه ، واستعمل في غير ما ينبغي له ؛ فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساد ، أو وصف بمزية أو فضل فيه ، الا وأنت تجد مرجع تلك الصحة ، وذلك الفساد ، وتلك المزية ، وذلك الفضل الى معانى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه^(١) .

(١) المرجع السابق ص ٦٤

ويدل على ذلك أن أحدا لا يخالف في أن قول الفرزدق :

وما مثله في الناس الا مُمَثَّلًا
أَبُو أُمَّةٍ حَيٍّ أَبْتُوهُ يُقَارِبُهُ^(١)

وقول المتنبي :

ولذا اسم أغطية العيون جفونها
من أنها عَمَلُ السُّيُوفِ عَوَامِلُ^(٢)

وقوله :

الطَّيِّبُ أَنْتَ ، إِذَا أَصَابَكَ ، طِيْبُهُ
وَالْمَاءُ أَنْتَ ، إِذَا اغْتَسَلْتَ ، الْمَغَاسِلُ^(٣)

وقوله :

وفاؤكما كالرَّبْعِ أَشْجَاهُ طَاسِمُهُ
بأن تسعدا ، والدمع أشفاه سَاجِمُهُ^(٤)

(١) المعنى : ليس مثل المدوح في الناس انسان حتى يقارن به في الفضائل الا ملك أبو أم هذا الملك أبو المدوح . يريد أنه لا يشبهه الا ابن اخته . وكان المدوح ابراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك .

(٢) المعنى : ان اغطية العيون سميت جفونا ؛ لأنها تعمل عمل السيوف .
(٣) المعنى : انت طيب الطيب اذا تطيبت ، وانت الغاسل للماء اذا اغتسلت .
(٤) الربع : الدار ، والموضع يرتفعون فيه . وأشجاء : أفعال تفضيل من شجاء أحزنه . والطاسم : المنطمس . وأسعده : عاونه . والساجم : السائل . والمعنى : أيها الصاحبان ، وفاؤكما لى بان عينانى يحزنتنى ألا تفعلاه ، كالربع يحزن اذا كان دارسا لا اثر فيه لمن كان يسكنه ؛ وبشفتينى اذا قمتما به كما يشفى الدمع صاحبه اذا انسكب .

وقول أبى تمام :

يدى لمن شاء رهن " لم يذق جرعا

من راحتك درى ما الصاب والعسل

فاسد النظم ، سيىء التأليف ، وسبب ذلك أن الشاعر لم يتوخ معانى النحو فيما بين الكلم ، بل قدم وآخر ، وحذف أو أضمر ، أو فعل ما ليس له أن يصنعه ، وما لا يسوغه له قوانين هذا العلم .

وإذا ثبت أن الفساد ناشىء من عدم توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، ثبت أن المزية والفضيلة فى توخى معانيه وأحكامه .

ولكى يقنعك عبد القاهر بصحة ما ذهب اليه أتى بالأمثلة الفاسدة النظم لعدم توخى معانى النحو ، ثم أتى ببعض الأمثلة الجيدة الرائعة ، يبين سر روعتها ، وأنه توخى معانى النحو .

ويخلص عبد القاهر من تثبيت فكرة أن البلاغة لا تعود الى الألفاظ من حيث هى ألفاظ مفردة ، وانما تعود الى معانيها بعد أن يلتئم شملها فى نظم ، وأن ليس النظم سوى توخى معانى النحو ، وأحكامه ، ووجوهه ، وفروقه فيما بين معانى الكلم ، وأنه اذا رفعت معانى النحو وأحكامه مما بين الكلم ، حتى لا تراد فيها فى جملة ولا تفصيل خرجت الكلم المنطوق ببعضها فى اثر بعض فى البيت من الشعر ، والفصل من النثر عن أن يكون هناك موجب ومقتض لوجودها فى مواضعها .

يخلص عبد القاهر من الجهود التى بذلها فى كل كتاب

« دلائل الاعجاز » ، لتكون هذه الفكرة ثابتة في النفس ثبوتاً لا يداخله ريب - الى « أن طالب دليل الاعجاز من نظم القرآن اذا هو لم يطلبه في معانى النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه ، ولم يعلم أنها معدنه وموضعه ومكانه ، وأنه لا مستنبط له سواها ، وألاً وجه لطلبه فيما عداها - غار نفسه بالكاذب من الطمع ، ومسلم لها الى الخدع »^(١).

الى هذه النتيجة وصل عبد القاهر بعد أن جال جولات طويلة في شرح الفكرة ، ورد كل ما يعترض عليها من الشبهة ، والتطبيق عليها ، وكأنه بذلك يعطينا المفتاح الذى نعرف به الاعجاز ، ويضع فى يدنا المقياس الذى نقيس به سمو بلاغة القرآن . وكأنه عندما وصل الى هذه الغاية وضع القلم وتركنا نطبق المقياس ، الذى برهن على أنه المقياس الوحيد .

كان هدف عبد القاهر اذاً أن يصل الى المقياس الذى نهتدى به الى الاعجاز ، ومتى وصلنا اليه أصبح من الممكن تطبيقه فى سهولة ويسر ، وهو يشير الى هذا الهدف فى صدر كتابه اذ يقول عن هذا الكتاب : انه الطريق الى البيان ، والكشف عن الحجة والبرهان^(٢).

واذا كان لنا ما نأخذه على عبد القاهر فذلك هو أنه لم يقف عند معانى النحو يبين أسرارها ، ووجوه جمالها ، فى معظم

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٠٣ و ٤٠٤ .

(٢) المدخل فى دلائل الاعجاز ص ٧

ما عرضه من الأمثلة ، فاذا كان قد ذكر فيما جاء به من الأمثلة
أن النظم هو توخى معانى النحو ، فانه لم يشرح معنى هذا
التوخى ، ولا سر جماله

واذا كان عبد القاهر يريد أن يقنعنا بأن النظم هو توخى
معانى النحو ، وأن مراتب البلاغة تتفاضل من أجله ، فان
واجبا عليه أن يرينا سر جمال النظم ، وأن يجعلنا نشعر بحسنه
وفصيلته .

أفليت شعري أكانت المسألة من الوضوح عند عبد القاهر
الى درجة لا تحتاج منه الى شرح ولا تبين ؟ مع أن لك هو
الهدف الذى من أجله ألفت ذلك الكتاب ؟ وكان من الواجب
أن يكون موضع العناية والرعاية ؛ ليقنع القارىء بفكرته ،
أفهل يقتنع منكر الاعجاز بأن تقول له : ان هذه الكلمة مبتدأ ،
وتلك خبر عنها ، وهذا فعل ، وذاك فاعل له ؟

وكان عبد القاهر يتعرض لمسائل بدئية يبدى فيها ويعيد
وكان بيان الجمال فى توخى معانى النحو أهم بعنايته وولى .
وربما أرجأ عبد القاهر بيان أسرار الجمال الى الأصول
التي عقدها تطبيقا على فكرة النظم كأبواب التقديم والتأخير ،
والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغيرها ؛ ليعيد القارىء
النظر فيها ، مطبقا عليها .

وقبل أن نمضى فى تطبيق فكرة عبد القاهر فى النظم وتوخي
معانى النحو نرى أن نعرض رأيه فى تأليف الكلام ، ونظراته الى
الصورة والمعنى ، وكلا الموضوعين وثيق الصلة بالنظم كما سترى .

تأليف الكلام

لا يعتدُّ عبد القاهر بالكلام الذى يكون كل فضيلته احراز الصواب والخلو من الخطأ ؛ فتلك مرحلة لا يعتدُّ بها رجال البلاغة ؛ فهو يرى الكلام على درجتين : أما الدرجة الأولى فأن يقف الكلام عند خلوصه من الخطأ ، وتحرزه من اللحن ، وزين الاعراب ، وتلك الدرجة لا شأن لرجال البلاغة بها ؛ لأنهم انما يعنون بالكلام حيث تكون فيه أمور تدرك بالفكر اللطيفة ، ودقائق يوصل اليها بثاقب الفهم ، فليس الجرى على الصواب فضيلة ، حتى يشرف موضعه ، ويصعب الوصول اليه ^(١) ، وتلك هى الدرجة الثانية التى يعنى بها البلاغيون ، وفيها تكون الخصائص التى يحتاج وجودها الى تدبُّر ورويَّة ، كما يكون الخطأ يحتاج فى التَّحْفِظ منه الى لطف ونظر ، وقوَّة ذهن ، وشدة تيقُّظ ^(٢) .

وذلك لأن الكلام فى المرحلة الأولى لا يحتاج احراز الصواب فيه ، أو التَّحْرِز من اللحن وزين الاعراب - الى فكر ورويَّة ، وانما هى قواعد موضوعة تطبَّق ، وليس ذلك مما

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

يعنى به رجال البلاغة ، وانما يثعنون بما يحتاج الى التأمل والتدبث للوصول الى أسرار الجمال .

أما كيف يؤلف البليغ كلامه ، فيرى عبد القاهر أن مؤلف القول يفكر فى المعنى الذى يريد أن يصوره ، ويرتب هذا المعنى فى نفسه ، ثم يختار النظم المناسب لأدائه ، يقدم فيه ما تقدم فى نفسه ، ويؤخر ما تأخر فيها ، ويرتب فى عبارته ، حتى تتفق مع المعنى الذى يريد ، ويوازن بين الألفاظ ليختار أخصها بالمعنى ، وأكثرها كشفا عنه ، ويحسن الوصول الى الكلمة الدقيقة فى موضعها اللائق بها ؛ لأنه لا فضل للعلم بمعانى الكلم ، وانما الفضل لحسن التخيير ، ومعرفة الموضع ^(١) .

فمؤلف الكلام عند عبد القاهر رجل يبذل جهدا فى صنع نظم جميل ، وعلى أساس هذا الجهد ينبغى تقويم البليغ .

يقول عبد القاهر : « النظم ليس شيئا غير توخى معانى النحو فيما بين الكلم ، وأنت ترتب المعانى أولا فى نفسك ، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ فى نطقك » ، « ولا جهة لاستعمال هذه الخصال (أى حسن الدلالة وتامها ثم تبرئجها فى صورة تستولى على هوى النفس) غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ ، الذى هو أخص به ، وأكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى أن يكسبه نبلا ، ويظهر فيه مزية » ^(٢) .

(١) دلائل الامجاز ص ٣٤٩

(٢) المرجع السابق ص ٣٥

« ليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع ، والفاء للتعقيب
بغير تراخ ، و (ثم) له بشرط التراخي ، و (ان) لكذا ، و (اذا)
لكذا ، ولكن لأن يتأتى لك اذا نظمت ، وألفت رسالة أن
تحسن التخيّر ، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه » (١) .

في النظم اذن مجهود يبذله الأديب ، في الترتيب ، وفي
الاختيار ، حتى تصبح العبارة وافية بأداء المعنى .

ونظرا لهذا الجهد المبذول تختلف ألوان الكلام ، فمنها
ما لا يحتاج واضعه الى فكر وروية حتى انتظم ، بل ترى
سبيله في ضم بعضه الى بعض سبيل من عمد الى لآل ،
فخرطها (٢) في سلك ، لا ينبغي أكثر من أن يمنعها التفرّق ،
لا يريد أن تجيء له منه هيئة أو صورة ، بل ليس الا أن تكون
مجموعة في رأى العين ، وذلك اذا كان المعنى لا يحتاج أن
يصنع فيه شيء غير أن تعطف لفظا على مثله ، كقول الجاحظ :
« جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين
المعرفة نسباً ، وبين الصديق سبباً ، وحبب اليك التثبت ،
وزيّن في عينك الانصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر
قلبك عزّ الحق ، وأودع صدرك برد اليقين » ؛ « فما كان من
هذا وشبهه لم يجب به فضل اذا وجب الا بمعناه أو بمتون
ألفاظه ، دون نظمه وتأليفه ، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في

(١) المرجع السابق ص ١٩٣

(٢) خراط الخرزة في السلك : نظمها .

الأمر مصنعا ، وحتى تجد الى التخيّر سبيلا ، وحتى تكون قد استدركت صوابا ^(١) .

وجعل عبد القاهر هذا اللون من التعبير مزيته في لفظه ، دون نظمه ؛ لأنه كَوْنٌ من جمل عطف بعضها على بعض ، من غير أن يقصد فيها الى أن تَكُونُ الجمل صورة متعجبة ، أو ابراز هيئة مثيرة ، ولا يتطلب الأمر صنعة يتخير فيها منشيء الكلام صورة دون صورة ، ويكون هذا التّخير صوابا في ابراز المعنى ، أمّا عبارة الجاحظ فليست سوى جمل ساذجة عطف بعضها على بعض .

أما الذى حسنه لنظمه ولفظه فيمثّل له عبد القاهر بقول ابن المعتز :

واتى ، على اشفاق عيني من العدا
لتجمع منى نظرة ، ثم أطرق ^(٢)

وبين صاحب الدلائل جمال نظم البيت بقوله : « فترى أن هذه الطلاوة ، وهذا الظرف انما هو لأن جعل النظر يجمع ، وليس هو لذلك . بل لأن قال في أول البيت : « واتى » . حتى دخل اللام في قوله : « لتجمع » ، ثم قوله : « منى » ، ثم لأن قال : « نظرة » ولم يقل « النظر » مثلا ، ثم لمكان « ثم » في قوله : « ثم أطرق » ؛ وللطيفة أخرى نصرت

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٦

(٢) اشفق منه : خاف وحاذر . وجمع الفرس : تغلب على راحبه ، لا ينثنى .

هذه اللطائف ، وهى اعتراضه بين اسم ان^(١) وخبرها بقوله :
« على اشفاق عيني من العدا »^(١).

ويكتفى عبد القاهر بهذا البيان الموجز فى شرح جمال النظم .
وان وراء هذا الايجاز لشرحاً طويلاً ، كان على صاحب الدلائل
أن يأتى به ؛ ليذوق القارئ به أسرار حسن النظم الذى جاء
به ابن المعتز . فليت شعري ، أكان وضوحه أمام عينيه مظنة
اعتقاده بأنه واضح أمام قارئيه .

ويختلف صنّاع الكلام فى انتاجهم ؛ لأن سبيل المعانى سبيل
أشكال الخلقى كالحاتم ، والشّنف ، والسّوار ، وهذه قد
يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً لم يعمل فيه صانعه شيئاً أكثر
من أن يأتى بما يقع عليه اسم الحاتم والشّنف والسوار ، وقد
يكون صانعه قد أبدع فيه وأغرب . وكذلك سبيل المعانى سبيل
الأصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش فانك ترى الرجل قد
اهتدى فى الأصباغ ، التى عمل منها الصورة والنقش فى الثوب
الذى نسجه الى ضرب من التّخير والتّدبر فى أنفاس الأصباغ ،
وفى مواقعها ومقاديرها ، وكيفية مزجها لها ، وترتيبه اياها ، الى
مالم يهتد اليه غيره ؛ فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته
أغرب ؛ فكذلك حال الشاعر مع الشاعر فى نظم الكلام^(٢) .

وانك ترى أحد المعانى غفلاً ساذجاً ، يتداوله الناس فى

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧

(٢) دلائل الاعجاز ص ٧٠ و ٢٢٤

كلامهم ، ثم ترى المعنى نفسه ، وقد أخذه البصير بالبلاغة ،
واحداث الصّور في المعاني ، فيصنع فيه ما يصنعه الخاذق من
الصنّاع ، حتى يغرب في الصنعة ، ويدقّ في العمل ، ويدع في
الصّيّغة^(١) .

ويختلف النظم ويتفاوت بتفاوت مقدرة صانعي الكلام ،
حتى يصلوا الى النمط العالي من الكلام .

والنمط العالي من الكلام عند عبد القاهر هو أن تتحد
أجزاؤه ، ويدخل بعضها في بعض ، ويشد ارتباط ثان منها
بأول ، وأن يحتاج الى أن تضعها في النّفس وضعا واحدا^(٢) .

وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حدّ يحصره ،
أو قانون يحيط به ، لأنه يجيء على وجوه شتى ؛ فمن ذلك أن
تزوج بين معنيين في الشرط والجزاء معا ، كقول البحترى :

إذا ما نهى النّاهى ، فليجّ بيّ الهوى

أصاخّت الى الواشى ، فليجّ بها الهجر^(٣)

ومنه نوع آخر ، كقول الشاعر :

فبينا المرء في عكلاء أهوى

ومشّط أتيح له اعتلاء

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

(٣) أهوى : هوى وسقط .

ونوع ثالث ، كقول كثير :

واتى وتهميى بعزّة بعدما

تخلّيت ممّا بيننا وتخلّت

لكالمترجى ظلّ الغمامة كلّما

تبوأ منها للمقيّل اضمحلت^(١)

ويمضى عبد القاهر فى ضرب الأمثلة لهذا النمط العالى من الكلام^(٢) . ولقد كان من الخير أن يأتى ببعض النماذج القرآنية هنا ، ويوازن بينها وبين غيرها من الشعر ؛ ليبيّن التفوّق القرآنى ، ويأتى ببعض النماذج القرآنية عند ألوان النظم التى سبق أن تحدثنا عنها ليبين تفوّقها على ما عداها .

وبرغم أن عبد القاهر قد أشار الى أن ذا اليد الصناع قد يأخذ المعنى الغفل الساذج فيحيله الى صورة فنيّة رائعة ، لم يبيّن سبب ذلك ؛ والواقع أن هذا الخلاف فى التعبير يعود الى أن كل انسان يشعر شعورا خاصا به ، ويجىء كلامه معبرا عن هذا الشعور ، ولما كان الانسان العادى يشعر شعورا عاديا يكون تعبيره عاديا كذلك . أما الشاعر مثلا فيشعر بما لا يشعر به سواه ، اذ يشعر بالخطر عميقا ، والفكرة متشعبة ، ويلمح الصلات بين الأشياء ، ومن هنا يجىء كلامه معبرا عن هذا الشعور غير العادى ، فتكون عبارته غير عادية كذلك ؛ فالعبارة تختلف باختلاف شعور القائل وانفعاله .

(١) تبوأ المكان : اقام به . والمقيّل : موضع القيلولة .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٧٤ و ٧٥

الصورة والمعنى

توهّم كثير من الناس عندما سمع عبد القاهر يعلن في صراحة أن الألفاظ خدم للمعاني وتابعة لها ، وأن البلاغة تتبع المعنى ، وأن كل صفة فصاحة وصف بها اللفظ كان وصفه بها باعتبار معناه - توهّم أن عبد القاهر من أنصار المعنى لا للفظ ، وأنه على رأس المعنويّين .

كما توهّم عندما استمع الى قول الجاحظ : « والمعاني مطروحة في الطريق ؛ يعرفها العجميُّ والعربيُّ ، والقرويُّ والبدويُّ ، وانما الشأن في اقامة الوزن ، وتخثير اللفظ ، وسهولة المخرج ، وصحة الطبع ، وكثرة الماء ، وجودة السبك ؛ وانما الشعر صياغة ، وضرب من التصوير » ^(١) - توهّم أن الجاحظ من أنصار اللفظ ، وجعله على رأس اللفظيّين .

وذلك كله خطأ في التصوُّر ، وغلط في التصوير ، فلا عبد القاهر من أنصار المعنى ، دون اللفظ ، ولا الجاحظ من أنصار الصياغة حتى المتكلف منها وما اغتصب .

والواقع أن الرجلين متفقان في النظرة الى الكلام ، وأن عبد القاهر لا يهمل الصياغة ، بل يعنى بها عناية كعناية الجاحظ ، ويدلنا على ذلك أن عبد القاهر يستدل على مذهبه في الصياغة

(١) دلائل الإعجاز ص ١٩٨

بكلام الجاحظ نفسه ، ويقره عليه ، ويؤمن به ، ويؤول موهمه ،
ويؤكد ايمانه به في غير موضع من كتابه ، مما يدل على أن
الرجل كان يرى رأى الجاحظ في شأن صياغة الكلام .
ذلك أن عبد القاهر قصد الى بيان السر في بلاغة التعبير ،
وأن ذلك يعود الى ما بين المعانى المدلول عليها بالألفاظ من تأخ
وارتباط ، وهو تأخى معانى النحو ، وارتباط بعضها ببعض ؛
فكلما كان هذا التأخى شديدا ، وكلما كان هذا الارتباط
معجبا ، وكلما كانت الصلة مؤثرة ، كان ارتقاء الكلام في
درجات البلاغة .

لم يزد عبد القاهر على ذلك ، ولم يقل فى أى سطر من
سطور كتابه : ان الذى أعنى به هو المعنى من حيث عمقه أو
سطحيته ، أو من حيث شرفه أو وضعته ، أو من حيث عاميته أو
خاصيته ، أو من حيث هو فى حد ذاته ، ولا يعينى بعد ذلك
جاء اللفظ على أى وجه من الوجوه ، جيدا أو رديئا ، مختارا
أو غير مختار ، دالا أو غير دال ، دقيقا أو غير دقيق .

لم يقل عبد القاهر ذلك فى أى موضع من كتابه ، ولو أنه
قال ذلك لعددناه من أنصار المعنى ، الذين لا يعنون بالصياغة .
ولو أنه كان كذلك لقبول المعقّد من الكلام لأن له بلا شك
معنى ؛ بل لو أنه كان كذلك ما رفض كلاما يقال ؛ لأن لكل
كلام يقال معنى ، ولو أنه كان كذلك لعنى بمعنى الكلام ،
ودرجات هذا المعنى .

ولكنه على العكس من ذلك يعنى بالصياغة عناية لاحد لها ،

ويجعل البلغاء يتفاوتون في هذه الصياغة ، كما سبق أن رأينا^(١) ، وكما سنشرح في هذا الفصل .

أراد عبد القاهر أن يبين أن البلاغة في تأخي المعاني وتناسقها ، فإذا انتفى هذا التأخي انتفت البلاغة ، وجاء التعقيد ، كما في الأمثلة التي جاء بها^(٢) ، وجاء التكلف كما في الجناس والسجع المتكلفين^(٣) .

ويتحدث عبد القاهر عن المعنى ، أيًا كان هذا المعنى ، وكيف تأتي له البلاغة ؟ ويوصف بها ؟

بل يرى عبد القاهر أن المعنى لا يتقدم به الشعر ، ويريد بالمعنى هنا نوع الفكرة التي يريد الشاعر إيضاحها ، كأن يكون حكمة أو أدبا أو معنى نادرا ، يقول عبد القاهر في صراحة : « واعلم أن الداء الدؤى ، والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدّم الشعر بمعناه ، وأقلّ الاحتفال باللفظ ، وجعل ما يعطيه من المزيّة ، ان هو أعطى ، ألا ما فضل عن المعنى . يقول : ما في اللفظ لولا المعنى ؟ وهل الكلام الا بمعناه ؟ فأنت تراه لا يقدم شعرا حتى يكون قد أودع حكمة ، وأدبا ، واشتمل على تشبيه غريب ، ومعنى نادر ، فان مال الى اللفظ شيئا لم يعرف غير الاستعارة ... وان الأمر بالضد إذا جئنا الى الحقائق ، والى ما عليه المحصّلون ، لأننا لا نرى متقدما في علم البلاغة

(١) راجع ص ١٢٢ من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ١١٤ من هذا الكتاب .

(٣) راجع ص ٢ و ١١ و ١٢ من كتاب أسرار البلاغة .

مبرزا في شأوها الا وهو ينكر هذا الرأي ، ويعيبه ، ويرزى
على القائل به ، ويفض منه ^(١) .

وليس ذلك ناشئا عن الجهل بأن المعنى اذا كان أدبا أو حكمة
أو كان غريبا نادرا ، كان أشرف من غيره ، ولكن لأن التقديم
اذا كان على أساس المعنى لم يكن للكلام من حيث هو شعر
وكلام ^(٢) .

ويقرب عبد القاهر تلك الفكرة للناس ببيان أن سبيل الكلام
سبيل التصوير والصياغة ، وأن سبيل المعنى الذى يعبّر عنه
سبيل الشيء الذى يقع التصوير والصّوغ فيه ، كالفضّة
والذهب، يصاغ منهما خاتم أو سوار ، فكما أن محالا اذا أنت
أردت النظر فى صوغ الخاتم ، وفى جودة العمل ورداءته ، أن
تنظر الى الفضّة الحاملة لتلك الصورة ، أو الذهب الذى وقع
فيه العمل ؛ كذلك محال اذا أردت أن تعرف مكان الفضل
والمزيّة فى الكلام أن تنظر فى مجرد معناه ، وكما أنّا لو فضّلنا
خاتما على خاتم بأن تكون فضّة هذا أجود ، أو فصته أنقى ،
لم يكن له تفضيلا له من حيث هو خاتم . كذلك ينبغى اذا
فضّلنا بيتا على بيت من أجل معناه ألا يكون تفضيلا له من
حيث هو شعر وكلام ^(٣) .

هذا النص واضح الدلالة على مذهب عبد القاهر ، وفى

(١) دلائل الإعجاز ص ١٩٤ و ١٩٥

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧

(٣) المرجع السابق نفسه .

التشبيه الذى أورده تصوير لفكرته تصويرا كاملا ، من ناحية
المعنى والصتوغ ، فالصياغة كما ترى هى التى بها يتفاضل
الكلام ؛ لأن هذه الصياغة صورة للمعنى ، واختلافها يدل على
معان مختلفة ، كما سيشرح ذلك عبد القاهر ، وبالموازنة بين
هذه المعانى يمكن المفاضلة بينها ، وترتيبها من حيث الجودة
وقوة التأثير .

وبذلك يلتقى عبد القاهر بالجاحظ فى أن أساس التفاضل
بين صنائع الكلام ، ليس هو المعنى الذى يورده الأديب ، وإنما
يتفاضلون بحسن الصياغة ، وإقامة الوزن ، وتخير اللفظ ،
وجودة السبك .

وقد أورد عبد القاهر نص عبارة الجاحظ فى هذا الشأن (١)
مستدلا بها على مذهبه فى الصياغة ، مؤمنا بها ، كما نقل
رأيه أيضا مؤمنا به مرة أخرى عندما تخطى المعنى معجبا
باللفظ والصياغة ؛ فقد نقل صاحب الدلائل بيت الخطيئة :

متى تأتِه ، تعشَو الى ضَوء ناره
تجدُ خيرَ نار عندها خير موقِد .

ونقل تعليق الجاحظ على هذا البيت اذ قال الجاحظ :
« وما كان ينبغى أن يمدح بهذا البيت الا من هو خير أهل
الأرض ؛ على أتى لم أعجب بمعناه أكثر من عجبى بلفظه ،

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ و ١٩٨

وطبعه ، ونحته ، وسبكه »^(١) . ويقرُّ عبد القاهر الجاحظ على رأيه .

وإذا كان الجاحظ قد أشاد بالصياغة ، فقد وقف عند ذلك لا يتعدّاه ولم يبيّن سرّ الجمال في الصياغة ، بينما لم يقف عبد القاهر عند هذا الحد ، بل مضى يبحث عن سرّ هذا الجمال ، فرآه في هذا التناسق بين المعاني ، والتحام بعضها ببعض ، حتى صار الكلام صورة لمعناه ، فأصبحت البلاغة من صفات المعاني ، لا الألفاظ ، وعلى هذا فهم عبد القاهر كلام الجاحظ ؛ فإذا كان الجاحظ قد تحدث عن اللفظ فإنه يريد الصورة التي تحدث في المعنى ، والخاصة التي كانت فيه^(٢) ، وسبيل المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصورة^(٣) .

ليس إذاً خلاف بين عبد القاهر والجاحظ ، فكلاهما يرى الصياغة الأدبية هي التي بها يتفاضل رجال الكلام ، وقد رأينا عبد القاهر يرى من صنّاع الكلام مَنْ يعرض المعنى كأنه ساذج غفل ، ومنهم من هو ذو يد صنّاع ، تخرج المعنى في أحسن صورة ، وتصوغه فتجعله جوهرة بعد أن كان خرزة . وان تشبيه عبد القاهر المعنى بالذهب الذي يصاغ منه الخاتم

(١) دلائل الامجاز ص ١٩٤

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٨

(٣) المرجع السابق ص ٧٠

والبلاغة بالصياغة ليريك مبلغ التفاوت الذى يقع بين أرباب
البيان ، كهذا التفاوت الذى يحدث بين صياغة الذهب .

فقد يحدث أن يشترك اثنان أو أكثر فى أصل المعنى ، ولكن
أحدهما يهتدى الى ابرازه فى صورة أبهر من صاحبه وأجمل ،
فقد يكون المعنى فى أحد البيتين غفلا ، وفى الآخر مصوِّرا
مصنوعا ، ويكون ذلك امّا لأن متأخرا قصر عن متقدّم ، واما
لأن هدى متأخّر لشيء لم يهتد اليه المتقدّم ، ومثال ذلك قول
المتنبّى :

بئس اللّيالى : سَهَرْتُ من طَرَبى
شَوْقا الى مَنْ يَبِيتُ يَرَقُدُها

مع قول البحترى :

ليل " يَصَادِرُ فَنى ، ومُرْتَهَفَةُ الحِشا
ضِدَّائِنِ : أَسْهَرَهُ لَهَا ، وتَنَامُهُ " (١)

وقول البحترى :

ولو ملكْتُ زَماعا ظَلَّ يَجْذِبُنِى
قَوْدًا ، لكان ندى كَفَّيك من عَقْلِى (٢)

(١) مرهفة الحشا : خامصة البطن .

(٢) الزَّماع : المضاء فى الامر ، والمراد العزم على العودة الى أهله . وقودا :
أى قائدا لى الى أهلى . والعقل : جمع عقلة ، وهى : القيد .

مع قول المتنبي :

وَقَيَّدَتْ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً

ومن وجد الاحسانَ قَيِّداً تَقَيِّداً^(١)

ويكثر عبد القاهر من ايراد هذه الشواهد .

وقد يحسن الشاعران تصوير المعنى ، كما يجيد الصائغان ،

فيبرز الخاتمان جميلين يهران الناظر اليهما ، كقول النابغة :

اِذَا مَا غَدَا بِالْجَيْشِ حَلَقَ فَوْقَهُ

عَصَائِبَ طَيْرٍ تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ

جَوَانِحٍ قَدْ أَيْقَسْنَ أَنْ قَبِيلَهُ

اِذَا مَا التَّقَى الصَّفَّانِ أَوَّلُ غَالِبِ^(٢)

مع قول أبي نواس :

يَتَأَيَّى الطَّيْرُ غُدُوَّتَهُ ثِقَةً بِالشَّبَعِ مِنْ جَزَرِهِ^(٣)

فالشاعران هنا قد أبرزوا في شعريهما صنعة وتصويرا

وأستاذية^(٤) ، وقد نقل أبو نواس المعنى من صورة الى صورة:

« وذلك أن ههنا معنيين : أحدهما أصل ، وهو علم الطير

بأن الممدوح اذا غزا عدوًّا كان الظفر له ، وكان هو الغالب ؛

والآخر فرع ، وهو طمع الطير في أن تتسع عليها المطاعم من

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٧٤ . والذرى : الملجأ ، وفناء الدار ونواحيها .

(٢) جوانح : جمع جانحة ، وهى : المقبلة .

(٣) يتأى : يترقب . والغدوة : الصباح . والجزر هنا : لحوم القتلى . أى

أن الطيور آكلة اللحوم كالنسور تترقب خروجه للقتال صباحا ، فتسير معه ،

واثقة من انها ستظفر بالطعام من لحوم قتلاه من الاعداء .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٢٨٢ و ٢٨٤

لحوم القتلى ؛ وقد عمد النّابغة الى الأصل الذى هو علم الطير
بأن الممدوح يكون الغالب ، فذكره صريحا ، وكشف عن وجهه ؛
واعتمد فى الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى ، وأنها لذلك
تحلّق فوقه على دلالة الفحوى .

« وعكس أبو نواس القصة ؛ فذكر الفرع الذى هو طمعها
فى لحوم القتلى صريحا ، فقال ، كما ترى : « ثقة بالشّبع من
جزره » ؛ وعوّّل فى الأصل الذى هو علمها بأن الظفر يكون
للممدوح على الفحوى ؛ ودلالة الفحوى على علمها أن الظفر
يكون للممدوح هى فى أن قال : « من جزره » ، وهى لا تثق بأن
شبعها يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون
له »^(١) .

وهكذا ينتقل المعنى من صورة الى صورة ، وتجدد
الصورتان معا ؛ ولا يجعل عبد القاهر للنّابغة فضلا لسبقه ،
ما دام أبو نواس قد أحسن الاتباع .

ولا يرى عبد القاهر ممكنا أن يتّحد المعنى فى نصّين ،
كما يتّحد المعنى بين كلمتين مترادفتين ، احدهما غريبة
والأخرى مشهورة ؛ فتفسر الغريبة بالمشهورة ، فتقول مثلا فى
الشّوقب : انه الطّويل^(٢) . ومعنى ذلك أن المعنى الواحد
لا يمكن أن يؤدى الا بعبارة واحدة .

(١) دلائل الامجاز ص ٢٨٥

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩

ولذلك لا يكون التفسير في درجة المفسر أبداً ، فليس المعنى
في قول أبي نواس :

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

كحاله في قولنا : « انه ليس بيديع في قدرة الله أن يجمع
فضائل الخلق كلهم في واحد . وكذلك ليس حال المعنى في قوله
سبحانه : « ولكم في القصاص حياة » كحاله عندما تفسره
بقولنا : لما كان الانسان اذا هم " بقتل آخر لشيء غاظه منه ،
فذكر أنه ان قتله قتل - ارتدع - صار المهموم بقتله كأنه قد
استفاد حياة فيما يستقبل بسبب الحكم بالقصاص » . لأنه من
الواضح أنه ليس المعنى في هذا التفسير على صورته التي هو
عليها في الآية الكريمة ^(١) . وتمتاز احدي العبارتين على الأخرى
بأن يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها ، واذا قيل :
ان المعنى هنا هو المعنى هناك ، أريد بالمعنى الغرض الذي أراد
المتكلم أن يثبته أو ينفيه ^(٢) .

والحاج عبد القاهر على فكرة التفسير والمفسر يدل على
ما يضمه للصياغة من تقدير بها يتفاضل الكلام ، وأن للتفاضل
غايات ينأى بعضها عن بعض ، ومنازل يعلو بعضها بعضا ^(٣) .

وهكذا كانت عناية عبد القاهر بالصياغة لا تقل عن عناية

(١) المرجع السابق ص ٢٢٨

(٢) المرجع السابق ص ١٩٩

(٣) الرسالة الشافية ص ١٠٧ من ثلاث رسائل في اعجاز القرآن .

الجاحظ بها ، وقد رأينا في الفصل الذي عقدناه لبناء الكلام.
كيف يجهد صانع الكلام نفسه لكي يختار الكلمة الدالة ،
والعبارة الدقيقة ، والأسلوب الرائع ، وسوف نرى فيما يلي.
كيف يصوغ الأديب صورة أدبية ممتازة تؤدي المعنى في دقة
واحكام .

تطبيق فكرة النظم

فكرة النظم التى أطلال فى شرحها عبد القاهر ، وجعلها مدار الاعجاز ومناط البلاغة ، والتى انتهت فيها الى أنه « لا نظم فى الكلم ، ولا ترتيب ، حتى يعلق ببعضها ببعض ، ويبنى بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك » . ولا معنى لذلك الا « أن تعمد الى اسم ، فتجعله فاعلا لفعل ، أو مفعولا ، أو تعمد الى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر ، أو تتبع الاسم اسما على أن يكون الثانى صفة للأول ، أو تأكيداً له ، أو بدلا منه ، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك ، على أن يكون الثانى صفة ، أو حالا ، أو تمييزا ، أو تتوخى فى كلام هو لاثبات معنى أن يصير تقيا ، أو استفهاما ، أو تمنيا ، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطا فى الآخر ، فتجىء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى ، أو بعد اسم من الأسماء التى ضمنت معنى ذلك الحرف - وعلى هذا القياس ^(١) » . « فليس النظم اذاً الا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت ، فلا تزيع عنها ، وتحفظ الرسوم التى

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٤

رسمت لك ، فلا تخلّ بشيء منها ^(١) . « وليس للكلم المفردة سلك ينظمها ، وجامع يجمع شملها ويؤلّفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخّي معانى النحو وأحكامه فيها » ^(٢) ، وذلك هو النظم ^(٣) .

وليست العبرة فى الكلام البليغ بصوابه ، ولكن أن يؤلّف على نسق تدرك أسرارہ بالفكر اللطيفة ، ويوصل الى دقائقه بالفهم الثاقب ^(٤) .

وعلى هذه الأسس التى أطال فى شرحها عبد القاهر مضى يبيّن أسرار تكوين الجملة البليغة ، وماذا يستفاد من معان تفهم من تكوينها على نحو خاص ، وورودها على هيئة مخصوصة ؛ فعقد أبوابا للمعانى التى تستفاد من تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض ، أو من حذف بعض أجزاء الجملة ، أو تعريفه ، أو تنكيره ، حتى يستطيع الأديب أن يكون جملة على النسق الذى يصل به الى هدفه من تأليف الكلام . وهذه هى الأبواب التى عقدها ؛ لتطبيق فكرته فى نظم الكلام .

(١) المرجع السابق ص ٦٤

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٠

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٧٧

التقديم والتأخير

يرى عبد القاهر أن التقديم والتأخير باب كثير الفوائد ،
جمّ المحاسن ، واسع التصرف ، بعيد الغاية ، لا يزال يفترّ لك
عن بديعة ، ويفضى بك الى لطيفة ، ولا تزال ترى شعرا يروك
مسمعه ، ويلطف لديك موقعه ، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ،
ولطف عندك أن قدّم فيه شيء ، وحوّل اللفظ عن مكان الى
مكان^(١).

ويعيب على من يهوّن من أمر التقديم والتأخير ، مكتفيا
بأن يقال انه قدم للعناية ، ولأن ذكره أهم ، من غير أن يذكر من
أين كانت تلك العناية ؟ أو لِمَ كان أهم ؛ و « لتخيّلهم ذلك قد
صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم ، وهوّنوا الخطب فيه ،
حتى انك لترى أكثرهم يرى تتبّعه ، والنظر فيه ضربا من
السّكف ، ولم تر ظنّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه »^(٢).

ولم يقتصر حيفهم عند حد التّهوين من أمر التقديم
والتأخير ، بل كذلك صنعوا في سائر الأبواب ، فجعلوا لا ينظرون
في الحذف والتكرار ، والاظهار والاضمار ، والفصل والوصل ،

(٢) المرجع السابق ص ٨٣

(٣) المرجع السابق ص ٨٥

ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه ، الا نظرك فيما غيرهم
أهم لك ، بل فيما ان لم تعلمه لم يضرّك . لا جرم أن ذلك قد
ذهب بهم عن معرفة البلاغة ، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها ...
وليت شعري ان كانت هذه أمورا هيّنة ، وكان المدى فيها
قريبا ، والجدى يسيرا ، من أين كان نظم أشرف من نظم ، وبم
عظم التّفاوت ، واشتد التباين ؛ وترقى الأمر الى الاعجاز ،
الى أن يقهر أعناق الجبابة ؟ أو ههنا أمور آخر نحيل في
المزيّة عليها ، ونجعل الاعجاز كان بها ؛ فتكون تلك الحوالة لنا
عذرا في ترك النظر في هذه التي معنا ، ، والاعراض عنها ،
وقلّة المبالاة بها ؟ أو ليس هذا التهاون — ان نظر العاقل —
خيانة منه لعقله ودينه ؟ وهل يكون أضعف رأيا اذا همّك أن
تعرف الوجوه في « أنذرتهم » ، والامالة في « رأى القمر » ،
وتعرف « الصّراط » و « الزّراط » ، وأشباه ذلك مما لا يعدو
علمك فيه اللفظ وجرس الصوت ، ولم يمنعك أن لم تعلمه
بلاغة ، ولا يدفعك عن بيان ، ولا يدخل عليك شكّا ، ولا يغلّق
دونك باب معرفة ، ولا يفضى بك الى تحريف وتبديل ، والى
الخطأ في تأويل (١) .

باب التقديم والتأخير من الأبواب التي تظهر بها مزيّة
الكلام ، ويعلو بها أسلوب على أسلوب ، ويبدو بها اعجاز
القرآن .

(١) دلائل الاعجاز من ٨٥ - ٨٦

ويرى عبد القاهر أنه من الخطأ ، (كما سبق أن ذكرنا) أن
يقسّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين ، فيجعل مفيداً
في بعض الكلام ، وغير مفيد في بعض ؛ وأن يعلّل تارة بالناية ،
وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب ، حتى تطرّد لهذا
قوافيه ، ولذلك سجدته ؛ ذلك لأن من البعيد أن يكون في جملة
النظم ما يدل تارة ، ولا يدل أخرى ؛ فمتى ثبت في تقديم
المفعول مثلاً على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة ،
لا تكون تلك الفائدة مع التأخير ، فقد وجب أن تكون تلك
قضيته في كل شيء ، وكل حال . ومن سبيل من يجعل التقديم
وترك التقديم سواء أن يدعى أنه كذلك في عموم الأحوال ،
فأما أن يجعله بينَ بينَ ؛ فيزعم أنه للفائدة في بعضها ،
وللتصرّف في اللفظ من غير معنى في بعض ، فمما ينبغي أن
يرغب عن القول به ^(١) .

ولذا رأى عبد القاهر أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء قدّم
في موضع من الكلام أن يعرف السر في تقديمه ، ويفسر وجه
الناية به ^(٢) .

وعلى هذه الأسس مضى يعالج مسائل التقديم والتأخير .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ - ٨٧

(١) المرجع السابق ص ٨٥

وأول ما عالجَه عبد القاهر من هذه المسائل : الاستفهام بالهمزة ؛ ذلك أنك إذا بدأت بالفعل ، فقلت : أفعلت ؟ كان الشكُّ في الفعل نفسه ، وكان غرضك من الاستفهام أن تعلم وجوده ؛ فإذا بدأت بالاسم ؛ فقلت : أنت فعلت ؟ كان الشكُّ في الفاعل مَنْ هو ، وكان الترددُ فيه ^(١) .

وعلى ذلك ليس من صحيح الكلام أن تقول : أنت فرغت من الكتاب الذى كنت تكتبه ؟ لأن الشك في الفعل لا الفاعل ، فكان من الواجب تقديمه ، وكذلك لو قلت : أكتب هذا الكتاب ؟ قلت ما ليس بقول ، وذلك لفساد أن تقول فى الشيء المشاهد أمام عينيك : أموجود أم لا ^(٢) ؟

وكذلك إذا كانت الهمزة للتقرير ، كما فى قوله سبحانه : « أنت فعلت هذا بألهتنا يا ابراهيم » ؛ فانهم لا يريدون أن يقر لهم بأنه قدحدث تكسير الأصنام ، ولكن أن يقر بأنه منه كان . ولذا كان الرد بقوله : « بل فعله كبيرهم هذا ^(٣) » .

والهمزة فى هذا تقرير بأن الفعل قد وقع ، وانكار له لِمَ

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٧

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ و ٨٨

(٣) المرجع السابق ص ٨٨

كان ، وتوبيخ لفاعله عليه ؛ فهم قد قرروا أن آلهتهم قد حطمت ،
وأنكروا هذا التحطيم ، ووبخوا ابراهيم عليه .

وتأتى لمعنى آخر هو انكار أن يكون الفعل قد كان من
أصله ، كما فى قوله تعالى : « أفأصفاكم ربكم بالبنين ، واتخذ
من الملائكة اناثا ؟ انكم لتقولون قولا عظيما » . فالآية تنكر
اختصاصهم بالبنين . واذا قدم الاسم صار الانكار فى الفاعل ،
كقولك للرجل قد اتحل شعرا : « أنت قلت هذا الشعر ؟
كذبت ، لست ممن يحسن مثله » . وأنت بهذا التعبير تنكر أن
يكون هو القائل ، ولكنك لا تنكر الشعر ^(١) .

هذا هو الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم اذا كان
الفعل ماضيا .

أما اذا كان الفعل مضارعا ، وأردت به الحال كان المعنى
شبيها بالفعل الماضى ، فاذا قلت : أكتب ؟ كان المعنى على أنك
أردت أن تقرره بفعل هو يفعله ، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم
حقا أنه يكتب . واذا قلت : أنت تفعل ؟ كان المعنى على أنك
تريد أن تقرره بأنه الفاعل ، وكان أمر الفعل فى وجوده ظاهرا ،
لا يحتاج الى الاقرار بأنه كائن ^(٢) . أو تريد أن تنكر أن
يكون هو الفاعل .

ومن تقديم الاسم لأن المراد الاقرار بآئه الفاعل قوله
سبحانه : « أفأنت شكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

(١) المرجع السابق ص ٨٩ - ٩٠

(٢) المرجع السابق ص ٩١

يريد أن يقرره بأنه يتعب نفسه في اقناع الناس بدينه ، حتى كأنه يحاول إكراههم على الإيمان .

ومن تقديمه لانكار أن يكون هو الفاعل قوله تعالى :
أهم . يقسمون رحمة ربك ^(١) ، فالقرآن ينكر أن يكونوا هم الذين يقسمون رحمة الله .

وان أردت بالمضارع الاستقبال ، وبدأت بالفعل كان المعنى على أنك تنكر الفعل نفسه ، وتزعم أنه لا يكون ، أو أنه لا ينبغي أن يكون ، فمثال الأول :

أَيَقْتُلْنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضْاجِعِي

ومسنونة " زرق " كأنيابِ أغوا ^(٢)

فالشاعر يكذب انسانا هددته بالقتل ، وينكر أنه يقدر على ذلك ، ويستطيعه .

وعليه قوله سبحانه : « أَتَلْزِمُكُمْوهَا ، وَأَتَمُّ لَهَا كَارِهُونَ ؟ » .

ومثال الثاني :

أَأْتَرِكُ أَنْ قَلَّتْ دِرَاهِمُ خَالِدٍ

زِيَارَتِهِ ؟ أَنَّى إِذَا لِلنَّسِيمِ

فاذا بدأت بالاسم ، فقلت : أأنت تمنعني ؟ كنت وجهت الانكار الى الضمير نفسه ، وأبيت أن يكون بموضع أن يجيء

(١) المرجع السابق ص ٩٦

(٢) المشرق : السيف .

منه الفعل ، فكأنك قلت : ان غيرك هو الذى يستطيع معنى ،
والأخذ على يدي ، ولست بذاك ، ولقد وضعت نفسك فى غير
موضعك .

وقد تجعله لا يجيء منه الفعل لأن نفسه تأباه ولا ترتضيه ،
كأن تقول : أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ هو أكرم من ذاك .
أو تجعله لا يفعل ، لصغر قدره وصغر همته ، كأن تقول :
أهو يرتاح الى الجميل ؟ هو أقصر همة من ذلك ^(١) .

ويبين عبد القاهر السر فى مجيء الاستفهام للانكار عند ما
يتقدم الاسم ، وأنه لكى يتنبه السامع ، ويرجع الى نفسه
ويرونها ويعرف مدى قدرته .

ولذلك لا يقرر بالمحال ، ولا بما لا يقول أحد : انه يقع ،
الا على سبيل التمثيل ، وعلى أن يقال له : انك فى دعواك
ما ادعيت بمنزلة من يدعى هذا المحال ، وانك فى طمعك فى الذى
طمعت فيه بمنزلة من يطمع فى الممتنع .

ومن هذا الضرب قوله تعالى : « أفأنت تسمع الصم ، أو
تهدى العمنى ؟ » فان اسماع الصم لا يدعيه أحد ، حتى
يكون الاستفهام للانكار ، وانما المعنى على التمثيل والتشبيه ،
وأن يجعل الذى يظن أنهم يسمعون ، أو أنه يستطيع اسماعهم ،
فى منزلة من يرى أنه يسمع الصم أو يهدى العمنى .

ويبين عبد القاهر السر فى تقديم الاسم ، وأن لم يقل :

(١) دلائل الاعجاز ص ٩١ - ٩٢

« أسمع الصم ؟ » وهو أن القرآن يريد أن يقول للرسول :
أأنت خصوصاً قد أوتيت مقدرة على أن تسمع الصمَّ أو تهدى
العمى (١) .

وإذا قدم المفعول اتجه الانكار الى أن يوقع به مثل ذلك
الفعل . ومن أجل ذلك قدم (غير) في قوله تعالى : « قل : أغيرَ
الله أتتخذ وليّاً ؟ ! » وقوله سبحانه : « قل : أرايتكم ان
أتاكم عذاب الله ، أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون ؟ ! » وكان له
من الحسن والمزية والفخامة ما تعلم أنه لا يكون لو آخر ، فقل :
« قل : أتتخذ غير الله ولياً ؟ » ، و « أتدعون غير الله ؟ » ،
وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك : « أكون غير الله
بمثابة أن يتخذ ولياً ؟ أو يرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك ؟
أو يكون جهل أجهل ، وعمى أعمى من ذلك ؟ ولا يكون شيء
من ذلك اذا قيل : أتتخذ غير الله وليّاً ؟ ، وذلك لأن الانكار
يتناول الفعل أن يكون فقط ، ولا يزيد على ذلك (٢) » .

ومعنى هذا أنه اذا تقدم الفعل اتجه الانكار اليه ؛ أما غير
الله فمسكوت عن استحقاقه للعبادة أو عدم استحقاقه لها . على
العكس مما لو قدم في العبارة فان الانكار يتجه اليه أن يكون
أهلاً للعبادة .

(١) دلائل الإعجاز ص ٩٣ و ٩٤

(٢) المرجع السابق ص ٩٥

والأمر في النفي على أنك إذا قدمت الفعل ، فقلت :
« ما فعلت » كنت قد نفيت عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول .
وإذا قلت : « ما أنا فعلت هذا » كنت قد نفيت عنك فعلا ثبت
أنه مفعول ، وعلى ذلك ورد قول الشاعر :

وما أنا أسنقمتُ جسمي به

ولا أنا أضربت في القلب نارا

فالمعنى ، كما هو واضح ، على أن السقم ثابت موجود ،
ولا يراد نفيه ، ولكن يتجه النفي الى أن يكون هو الجالب له ،
وأن يكون هو الذي جره الى نفسه ^(١) .

ويدل على أن هناك فرقا بين تقديم الفعل وتقديم الاسم
أمران :

أحدهما : أنه يصح لك أن تقول : « ما قلت هذا » ، ولا قاله
أحد من الناس » ؛ لأنك عندما قدمت الفعل نفيته من غير أن
يثبت أنه مفعول ، فيصح أن تنفيه بعد ذلك عن الناس جميعا .
ولكن لا يصح لك أن تقول : « ما أنا قلت هذا » ، ولا قاله
أحد من الناس » ؛ للتناقض الذي فيه ، فإن تقديم الاسم في
النفي يدل على أن الفعل قد وقع من غيرك ؛ فاذا نفيته بعد ذلك
عن الناس جميعا ، كان في ذلك تناقض ، كما لا يخفى .

(١) دلائل الاعجاز ص ٩٦ - ٩٧

وثانيهما : أنك تقول : « ما ضربت الا زيدا » ، فيكون كلاما مستقيما ؛ ولو قلت : « ما أنا ضربت الا زيدا » كان لغوا من القول ، وذلك ؛ « لأن قرض النفي بالا يقتضى أن تكون ضربت زيدا ، وتقديمك ضميرك ، وإيلاؤه حرف النفي يقتضى نفي أن تكون ضربته ، فهما يتدافعان ^(١) » .

وكذلك ترى هذا الفرق فى تقديم المفعول وتأخيرہ ؛ فيصح أن تقول : « ما ضربت زيدا ، ولا أحدا من الناس » ، ومن الفاسد أن تقول : « ما زيدا ضربت ، ولا أحدا من الناس » ؛ لأن تقديم المفعول يدل على أنك ضربت غير زيد .

ويصح لك أيضا أن تقول : « ما ضربت زيدا ، ولكن أكرمته » فتعقب الفعل المنفى بإثبات فعل هو ضده ، ولا يصح أن تقول : « ما زيدا ضربت ، ولكن أكرمته » ؛ « وذاك لأنك لم ترد أن تقول : لم يكن الفعل هذا ، ولكن ذاك ؛ ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا ، ولكن ذاك ؛ فالواجب إذا أن تقول : ما زيدا ضربت ، ولكن عمرا ^(٢) » .

وحكم الجار والمجرور فى ذلك حكم المفعول به ، فإذا قلت : « ما أمرتك بهذا » كان المعنى على نفي أن تكون قد أمرته بذلك ، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشيء آخر ؛ وإذا قلت : « ما بهذا أمرتك » ، كنت قد أمرته بشيء غيره ^(٣) .

(١) المرجع السابق ص ٩٧ - ٩٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٨ .

وكذلك الحكم في الخبر المثبت ، فاذا عمدت الى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل ، فقدمت ذكره ، ثم بنيت الفعل عليه ، فقلت زيد قد فعل ، اقتضى ذلك أن يكون القصد الى الفاعل ، إلا أن المعنى ينقسم قسمين :

أحدهما : أن تكون قد أردت أن تنص على أن الفعل لواحد دون واحد ، أو دون كل أحد ، كقولهم في المثل : « أَتَعْلِمُنِي بِرِصْبٍ أَنَا حَرَشْتُهُ »^(١) .

وثانيهما : أنك تريد أن تحقق للسامع أنه قد فعل ، وتمنعه من الشك ، فأنت لذلك تبدأ بذكره ، وتجعله أولا ؛ لكي تباعد السامع بذلك من الشبهة ، وتمنعه من الإنكار ، كقوله سبحانه : « وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا ، وَهُمْ يُخْلَقُونَ » ، فليس المراد أنهم وحدهم هم الذين يخلقون كما في المعنى الأول ، ولكن تأكيد أن الفعل ثابت لهم^(٢) .

ويعمل عبد القاهر لأن يكون تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل آكد لاثبات ذلك الفعل له ؛ « بآن ذلك من أجل أنه لا يؤتى بالاسم معرى من العوامل الا لحديث قد نوى اسناده

(١) هذا المثل يقوله العالم بالشيء لمن يريد أن يعلمه آياه . وجرح الضب : صاده .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٩٩ - ١٠١

إليه ، فإذا قلت : « عبد الله » ، فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه ، فإذا جئت بالحديث فقلت مثلاً : « قام » فقد علم ما جئت به ، وقد وطلأت له ، وقدمت الاعلام به ، فدخل على القلب دخول المأنوس به ، وقبله قبول المتهمىء له ، المظمن له ، وذلك لا محالة أشد لثبوتة ، وأقوى للشبهة ، وأدخل فى التحقيق . و « ليس اعلامك الشىء بغتة ، مثل اعلامك له بعد التنبيه عليه ، والتقدمة له ؛ لأن ذلك يجرى مجرى تكرير الاعلام فى التأكيد والاحكام ^(١) » . وتلك ملحوظة نفسية بين بها عبد القاهر سر قوة هذا التعبير .

ويشهد لأن تقديم المحدث عنه يقتضى تأكيد الخبر وتحقيقه له أننا اذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجرى فيما سبق فيه انكار من منكر ، أو اعترض فيه شك ، أو فى تكذيب مدع ، وكذلك فى كل شىء كان خبراً على خلاف العادة ، وعما يستغرب من الأمر .

ويكثر المجيء بهذا التعبير فى الوعد والضمان ، وفى المدح ^(٢) .

فإذا كان الفعل مما لا يشك فيه ، ولا ينكر بحال لم يكذب يجرى على هذا الوجه ، ولكن يؤتى به غير مبنى على اسم ^(٣) .

(١) المرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٢

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ - ١٠٤

(٣) المرجع السابق ص ١٠٤

وقد لا يستقيم المعنى الا على بناء الفعل على الاسم ،
 كقوله تعالى : « ان وليي الله الذي نزل الكتاب ، وهو يتولى
 الصالحين » ، وقوله تعالى : « وقالوا أساطير الأولين اكتتبها ،
 فهي تملى عليه بكرة وأصيلا » ، فانه لا يخفى على من له
 ذوق أنه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبنى على الاسم ، فقل :
 « ان وليي الله الذي نزل الكتاب ، ويتولى الصالحين » ،
 « واكتتبها ، فتملى عليه » لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى .
 والمعنى قد زال عن صورته ، والوضع الذي ينبغي أن يكون
 عليه (١) .

- { -

ومما يرى تقديم الاسم فيه كاللازم (مثل) و (غير) في
 نحو قوله :

مِثْلَكَ يَشْنِي الْمِثْرَنَ عَنْ صَوْنِهِ
 وَيَسْتَرِدُّ الدَّمْعَ عَنْ غَرْبِهِ (٢)

وقول أبي تمام :

وغيري يأكل المعروف شحاً
 وتشجب عنده بيض الأيادي (٣)

(١) المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٦

(٢) المزن : السحاب . والصوب : الانصباب . والغرب : ميل الدمع .

(٣) السحت : الحرام . وشجب : تغير لونه .

وفي التعبير الأول لا يقصد بمثل الى انسان سوى الذى
أضيف اليه ، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله فى الحال
والصفة كان من مقتضى القياس وموجب العرف والعادة أن
يفعل ما ذكر أو ألا يفعل .

وكذلك فى التعبير الثانى لا يراد بغير أن يومىء الى انسان
فيخبر عنه بأنه يفعل ، بل لم يرد الا أن يقول : لست ممن
يأكل المعروف سحتا^(١) .

واستعمال مثل وغير على هذه السبيل شىء مركوز فى
الطباع ، وهو جار فى عادة كل قوم ، ولو أخرا ، ففيل : « يشنى
المزن عن صوبه مثلك » ، و « يأكل غيرى المعروف سحتا »
رأيت كلاما مقلوبا عن جهته ، ومغيرا عن صورته ، ورأيت
اللفظ قد نبا عن معناه ، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه^(٢) .

ذلك عرض عبد القاهر للتقديم والتأخير ، ومنه تظهر دقته
فى الوقوف عند النصوص ، يتبين الفروق بين تعبير وتعبير ؛
ليكون ذلك مرشدا لصانعى الكلام وناقديه ، حتى يتوخى
هؤلاء التعبير الصالح ، ويحاسب أولئك منتجى الكلام عما
ينتجون .

(١) دلائل الامجاز ص ١٠٦ و ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧ و ١٠٨ .

الحذف

يراه عبد القاهر باباً دقيق المسلك ، لطيف المآخذ ، عجيب الأمر شبيهاً بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الافادة أزيد للافادة ، وتجبدك أنطق ما تكون اذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا اذا لم تبين^(١) .
ثم يعرض أمثلة من الشعر الجيد لأبيات حذف المبتدأ فيها ، كقول الشاعر :

سأشكرَ عَمراً ان تراخت مَنِيتي
أياديَ لم تَمْنَنَ ، وان هي جَلَّتْ
فتىٌ غيرٌ محجوبٍ الغنى عن صديقه
ولا مظهرٌ الشكوى اذا النعل زلت

والأصل : « هو فتى » .

ويدعوك الى أن تستقرها بيتا بيتا ، وأن تنظر موقعها في نفسك ، وأن تتلمس ما تجده من احساس سار اذا مررت بموضع الحذف منها ؛ ثم تتكلف أن ترد ما حذف الشاعر ، فانك تدرك الفرق بين العبارتين ، وتجده حذفه أحسن من ذكره ، وترى اضماره في النفس أولى وآنس من النطق به^(٢) .

(١) دلائل الإعجاز ص ١١١

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ - ١١٧

وأما حذف المفعول به فإن اللطائف فيه أكثر ، وما يظهر بسببه من الحسن والرواق أعجب وأظهر .

ذلك أن أغراض الناس تختلف فى ذكر الأفعال المتعدية ، فتارة يذكرونها ، ويريدون أن يقتصروا على اثبات المعانى التى اشتقت منها للفاعلين ، من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين ، وعندئذ يكون الفعل المتعدى كغير المتعدى ، ومثال ذلك قول الناس : فلان يحل ، ويعقيد ، ويأمر وينهى ، ويضر وينفع . وعلى ذلك قوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ، المعنى : هل يستوى من له علم ، ومن لا علم له ^(١) .

والقسم الثانى أن يكون للفعل مفعول مقصود ، إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل يدل عليه . وقد يكون ذلك جلياً لا صنعة فيه ، كقولهم : « أصغيت إليه » ، أى بأذنى ، والخفى منه ما تدخله الصنعة .

فمن الخفى أن تذكر الفعل ، وفى نفسك له مفعول مخصوص ، إلا أنك تنساه وتخفيه عن نفسك ، وتوهم أنك إنما تذكر الفعل ؛ لتثبت نفس معناه ، من غير أن تعديه الى مفعول ، كقول البحترى يمدح المعتز بالله :

شَجَنُوا حَسَّادَهُ ، وَغَيَظُوا عِدَّاهُ

أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ ، وَيَسْمَعُ وَاعٌ ^(٢)

(١) المرجع السابق ص ١١٨ - ١١٩

(٢) شجاء : أحرته ، وهيجته .

المعنى : أن يرى مبصر محاسنه ، ويسمع واع أخباره
ومآثره .

يقول عبد القاهر : « ولكنك تعلم ، على ذلك ، أنه كان
يسرق علم ذلك من نفسه ، ويدفع صورته عن وهمه ؛ ليحصل
له معنى شريف ، وغرض خاص ؛ وقال : انه يمدح خليفة ، وهو
المعتز ، ويعرض بخليفة ، وهو المستعين ؛ فأراد أن يقول : ان
محاسن المعتز وفضائله المحاسن والفضائل ، يكفى فيها أن يقع
عليها بصر ، ويعيها سمع ، حتى يعلم أنه المستحق للخلافة ،
والفرد الوحيد الذى ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها ؛ فانت ترى
حسّاده ، وليس شيء أشجى لهم وأغيب من علمهم بأن ههنا
مبصرا يرى ، وسامعا يعى ، حتى ليتمنّون ألا يكون فى الدنيا
من له عين يبصر بها ، وأذن يعى بها ؛ كى يخفى مكان استحقاقه
لشرف الامامة ، فيجدوا بذلك سبيلا الى منازعته اياها » (١) .

ومن الخفى أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قد علم
أنه ليس للفعل الذى ذكرت مفعول سواء بدليل الحال أو
ما سبق من الكلام ، الا أنك تطرحه وتتناساه ؛ لكى تتوفّر
العناية على اثبات الفعل للفاعل ، وتخلص له ، وتنصرف بجملتها
اليه . وضرب عبد القاهر أمثلة لذلك منها هذه الآيات لطيف
الغنى فى بنى جعفر بن كلاب :

(١) دلائل الامجاز ص ١٢٠

جزى الله عنا جعفراً حين أزيلت
بيننا نعلتنا في الواطئين ، فزلت (١)
أبوا أن يملكثونا ، ولو أن أمنا
تلاقى الذى يلقون منا لمكث
هم خلطونا بالنفوس ، وألجئوا
الى حجرات أدفأت ، وأظلت

حذف المفعول فى أربعة مواضع هى : لمكث ، وألجئوا ،
وأدفأت ، وأظلت ، لأن الأصل : « لمكثنا ، وألجئونا الى
حجرات أدفأتنا ، وأظلتنا » ، الا أن الحال على ما ذكرت لك
من أنه فى حد المتناهى ، حتى كأن لا قصد الى مفعول ، وكأن
الفعل قد أبهم أمره ، فلم يقصد به أن يقع على شيء (٢) .

وقول الشاعر : « ولو أن أمنا تلاقى الذى لاقوه منا
لمكث » يتضمن أن ما لاقوه منا قد بلغ من القوة الى أن يجعل
كل أم تمل وتسام ، وأن المشقة بلغت من ذلك حداً يجعل الأم
تمل له الابن ، وتبرم به ، مع ما فى طباع الأمهات من الصبر
على المكاره فى مصالح الأولاد ، وذلك أنه ، وإن قال : « أمنا »
فإن المعنى على أن ذلك حكم كل أم مع أولادها . ولو قال :
« لمكثنا » لم يصلح لأن يراد به معنى العموم ، وأنه بحيث يمل
كل أم من كل ابن .

(١) أزيلت : زلت ، ولم تثبت .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٢٢

وكذلك قوله : « الى حجرات أدفأت ، وأظلكت » ؛ لأن فيه معنى قولك : « من شأن مثلها أن تدفىء ، وتظلَّ » ، ولا يجيء هذا المعنى مع اظهار المفعول ، اذ لا تقول : حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظلتنا . هذا لغو من الكلام ^(١) .

ومما هو كأنه نوع آخر غير ما مضى قول البحتري :

إذا بعدت أبليت ، وإن قرّبت شفت

فمجرّاتها يئبلى ، وليقيّاتها يشفئى ^(٢)

المعنى : « إذا بعدت عنى أبليتى ، وإن قرّبت منى شفتنى » ، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذلك ، ويوجب اطّراحه ، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب فى بعادها ، أن يوجبّه ويجلبه ، وكأنه الطبيعة فيه ، وكذلك حال الشفاء مع القرب ، ولا سبيل الى فهم هذه اللطيفة إلا بحذف المفعول ^(٣) .

وهكذا يستنتج عبد القاهر أنه ليس لنتائج حذف المفعول نهاية ، فانه طريق الى ضروب من الصنعة ، والى لطائف لا تحصن ^(٤) .

ومن ذلك حذف المفعول بعد فعل المشيئة كقول الشاعر :

لو شئت لم تفسد سُمّاحة حاتم

كرماً ، ولم تهدم مآثر خالد

(١) المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤

(٢) أبلى الثوب : جعله بالياً .

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٢٥ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

الأصل : لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها ، ثم حذف ذلك من الأول استغناء بدلالته في الثاني عليه ؛ ثم هو على ما تراه من الحسن والغرابة ؛ لأن الواجب في حكم البلاغة ألا ينطق بالمحذوف ؛ فليس يخفى أنك لو رجعت الى الأصل ، صرت الى كلام غث ، والى شيء يمجّثه السمع ، وتعافه النفس .

ويعلل عبد القاهر لجمال حذف المفعول بعد فعل المشيئة بأن في البيان بعد الإبهام ، وبعد تحريك النفس الى معرفته لطفًا ونبلًا ، لا يكون اذا لم يتقدم ما يحرك . فانت اذا قلت : لو شئت ، علم السامع أنك قد علقت هذه المشيئة في المعنى بشيء ، فهو يضع في نفسه أن وهنا شيئًا تقتضيه المشيئة ، فاذا قلت : لم تفسد سماحة حاتم ، عرف ذلك الشيء (١) .

وقد يتفق أحيانًا أن يكون اظهار المفعول هو الأحسن كقول الشاعر :

ولو شئت أن أبكى دماً لبكىته

عليه ، ولكن ساحة الصبر أوسع

وسبب الجمال في اظهار المفعول به أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الانسان أن يبكى دماً ؛ فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرّح بذكره ؛ ليقرّره في نفس السامع ، ويؤنسه به ؛ وكذلك الحال متى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً ، أو بديعاً غريباً ،

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ - ١٢٦

فعندئذ يكون الأحسن أن يذكر ، ولا يضر ؛ فإذا لم يكن مما
يكبره السامع فالحذف ^(١) .

ويوازن عبد القاهر موازنة دقيقة نفسية بين حذف المفعول
في بيت البحتري اذ يقول :

قد طلبنا ، فلم نجد لك في السؤد
ددر ، والمجدر ، والمكارم مثلاً
وإثباته في قول ذي الرمة :

ولم أمدح ؛ لأرضيه بشعري
لثيماً ، أن يكون أصاب مثلاً
فقد حذف البحتري المفعول به للفعل الأول ، وهو طلبنا ،
وجعل المفعول به للفعل الثاني ، وهو نجد .
بينما عكس ذو الرمة الأمر ؛ فجعل المفعول : (لثيماً)
للفعل الأول : (أمدح) ، وأعمل الفعل الثاني : (أرضى) في
ضميره .

ولو أن البحتري قال : « قد طلبنا لك مثلاً في السؤدد ..
فلم نجده ، لذهب الحسن الذي تراه في البيت . وسبب ذلك
أن الأصل في المدح هو تقي أن يوجد له مثل ، فأما طلب المثل
فكالمشء يذكر لينى عليه الغرض ، ويؤكد به أمره ؛ ولو لم
يأت على النهج الذي ورد ، لكان قد ترك أن يوقع تقي الوجود
على صريح لفظ المثل ، وأوقعه على ضميره ، وإيقاع تقي الوجود
على صريح لفظ المثل ، أقوى من إيقاعه على ضميره .

(١) المرجع السابق ص ١٢٦ - ١٢٧

أما بيت ذى الرمة فإن الغرض الأساسى هو أن ينفى عن نفسه مدح اللثيم ، فجاء بذلك صريحا مكشوفاً ؛ أما الارضاء فتعليل لهذا المدح ؛ ولو أنه قال : ولم أمدح لأرضى بشعرى لثيما ، لجعل الأصل فرعا ، والفرع أصلاً^(١) .

وقد يكون حذف المفعول حذرا من أن يتوهم السامع في بدء الأمر شيئا غير مراد ، ثم ينصرف الى المراد ، كما فى قول البحرى :

وكم ذُدت عنى من تحاميل حادث
وسورة أيتام حزن الى العظم^(٢)

الأصل : حزن اللحم الى العظم ، الا أن فى مجيئه به محذوفا مزية عجيبة ، فلو أنه أظهر المفعول ، فقال : « حزن اللحم الى العظم » لجاز أن يقع فى وهم السامع ، قبل أن يجيء الى قوله : « الى العظم » ان هذا الحز كان فى بعض اللحم دون كله ، وأنه قطع ما يلى الجلد ، ولم ينته الى ما يلى العظم ؛ فترك ذكر اللحم ، ليمنع السامع من هذا الفهم ، ويجعله يتصور من أول الأمر أن الحز مضى فى اللحم ، حتى لم يردده الا العظم^(٣) .

هذه هى المسائل التى تعرض لها عبد القاهر فى باب الحذف ، عالج فيها حذف المبتدأ ، وحذف المفعول به ، وهى لمحات نفسية صادقة .

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ - ١٣١

(٢) سورة : حدة .

(٣) دلائل الاعجاز ص ١٣١ - ١٣٢

فروق فى الخبر

أول ما يبدو فى هذا الباب أن عبد القاهر لم يقف عند الحدود التى رسمها الثحاة ، ولكنه تعمق فى معنى الجملة ، فجعل الخبر هو الذى تحدث به الفائدة مع الاسم ، وقسمه قسمين : أحدهما خبر ، وهو جزء من الجملة ، لا تتم الفائدة بدونه ، كخبر المبتدأ فى قولك : « زيد منطلق » ، والفعل فى : « خرج زيد » . والثانى خبر ليس بجزء من الجملة ، ولكنه زيادة فى خبر آخر سابق له ، وذلك هو الحال فى قولك : جاءنى زيد راكباً ، وذلك لأن الحال خبر فى الحقيقة ؛ لأنك تثبت بها المعنى لذى الحال ، كما تثبته بخبر المبتدأ للمبتدأ ، وبالفعل للفاعل^(١) .

ومن ذلك يبدو أن الخبر الذى أراده عبد القاهر يشمل خبر المبتدأ ، وفعل الفاعل ، والحال ؛ وجعل أحكام هذه الألوان واحدة كما سترى .

الخبر الاسمى والفعلى :

والاسم يثبت به المعنى للشيء ، من غير أن يقتضى تجديده شيئاً بعد شيء .

(١) دلائل الاعجاز ص ١٢٢ - ١٢٣

والفعل يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء .

فالاسم كقوله سبحانه : « وكلبهم باسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بالوصيد »^(١) ، ويمتنع مجيء الفعل هنا ؛ فلا يصح أن يقال : « وكلبهم يبسط ذراعيه » ؛ لأنه لا يؤدي الغرض ؛ اذ أنك لا تجعل الكلب يزاول عملا متجددا يحدث شيئا فشيئا ، بل تثبته بصفة هو عليها ؛ فالغرض تأدية هيئة الكلب .

والفعل كقوله سبحانه : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ، لأن الرزق يتجدد ساعة بعد ساعة ، ولو قيل : « هل من خالق غير الله رازق لكم » لكان المعنى غير ما أريد^(٢) .

ويمضى عبد القاهر جاعلا ذلك هو العلة في كل موضع وقع فيه التعبير بالفعل أو بالاسم^(٣) .

ويعلق عبد القاهر على التفرقة بين الخبر الفعلى والاسمى فيقول : « ولا ينبغي أن يغربك أثنا اذا تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدّرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم ، كما نقول في « زيد يقوم » : انه في موضع « زيد قائم » فان ذلك لا يقتضى أن يستوى المعنى فيهما استواء ، لا يكون من بعده افتراق ، فانهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلا ، والآخر

(١) الوصيد هنا: فناء الكهف .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٣ - ١٢٦

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥

اسما ، بل كان ينبغي أن يكونا جميعا فعلين ، أو يكونا
اسمين ^(١) .

تعريف الخبر وتنكيره :

يفرق عبد القاهر بين صيغ الخبر الآتية : زيد منطلق ، وزيد
المنطلق ، والمنطلق زيد ؛ فيكون في كل واحد منها غرض خاص ،
وفائدة لا تكون في الباقي : فإذا قلت : زيد منطلق ، كان كلامك
مع من لم يعلم أن انطلاقا كان : لا من زيد ، ولا من عمرو ،
فأنت تعلمه بذلك ابتداء ؛ وإذا قلت : زيد المنطلق ، كان كلامك
مع من عرف أن انطلاقا كان ، أمّا من زيد ، وأمّا من عمرو ؛
فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره ؛ وإذا أرادوا التأكيد
أدخلوا الضمير المسمى فصلا ، بين الجزأين ؛ فقالوا : زيد هو
المنطلق ^(٢) .

ومن الفرق بين التعبيرين أنك إذا نكّرت الخبر جاز أن
تأتي بمبتدأ ثان تعطفه على الأول ، وإذا عرفت لم يجز ذلك ؛
لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقا مخصوصا
قد حدث من واحد ، فإذا أثبتته لزيد لم يصح إثباته لعمرو ؛ أما
إذا أردت إثباته لهما فانه ينبغي أن تجمع بينهما في الخبر ،
فتقول : زيد وعمرو هما المنطلقان ^(٣) .

(١) دلائل الإعجاز ص ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٧ - ١٣٨ .

وتجد الألف واللام في الخبر على معنى الجنس ، وترى له في ذلك وجوها :

أحدها : أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه ؛ لقصد المبالغة ، كقولك : عمرو هو الشجاع ، تريد أنه الكامل ؛ لأنك لم تعتد بما كان من غيره ؛ لقصوره عن بلوغ الكمال .

وثانيها : أن تقصر جنس المعنى الذي يستفاد من الخبر على المخبر عنه ، لا على معنى المبالغة ؛ بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه ، ولا يكون ذلك إلا إذا قيدت المعنى بشيء يخصه ، ويجعله في حكم نوع برأسه ، كقول الأعشى :

هو الواهب المائة المصطفاة اما مخاضاً ، واما عشاراً^(١)

وثالثها : أن يكون على نحو قول الخنساء :

إذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسن الجميلا

لا تريد الخنساء أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل ؛ ولم تقيّد الحسن بشيء ، فيتصور أن يقصر على البكاء ، كما قصر الأعشى هبة المائة على المدوح ، ولكنها أرادت أن تقرر في جنس ما حسنته الحسن الظاهر الذي لا ينكره أحد ، ولا يشك فيه شك^(٢) .

وللخبر المعروف بآل معنى غير ما ذكر ، قال عنه عبد القاهر :
وله سلك ثم دقيق ، ولمحة كالجلس ، ولا يدخل في معنى

(١) المخاض : الحوامل من النوق . وعشار : جمع عشاء ، وهي من الإبل كالنساء من النساء .

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٢٨ - ١٤٠ .

من المعانى السابقة ، ومثل له عبد القاهر بعدة أمثلة منها قول
ابن الرومى :

هو الرجل المشرك فى جثل ماله

ولكنه بالمجد ، والحمد متفرّد

تقديره كأنه يقول للسامع : فكّر فى رجل لا يتميّز جيرانه
ومعارفه عنه فى ماله ، يأخذون ما شاءوا منه ، فاذا حصلت
صورته فى نفسك فاعلم أنه ذلك الرجل .

ويطيل عبد القاهر بأعجابه بهذا المعنى ، فيقول عنه مرة
أخرى : « وهذا فن عجيب الشأن ، وله مكان من الفخامة
والثبل ، وهو من سحر البيان الذى تقصر العبارة عن تأدية
حقه ، والمعوّل فيه على مراجعة النفس ، واستقصاء التأمل »^(١)

ويمضى عبد القاهر فى شرح المعنى ، وتقليب الأمر على
وجوهه ، حتى يصل الى أن ذلك المعنى جديد لا يدخل فى
المعانى التى سبق ذكرها ، ويمثل له بأمثلة يراها مقنعة لنفس
القارئ .

ويقف عبد القاهر وقفة طويلة لبيّن الفرق بين « المنطلق
زيد » و « زيد المنطلق » ، وهو يعترف بأنه موضع غامض ،
ويبدو فى الظاهر أنهما سواء من حيث أن الغرض فى الحالين
اثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد .

ولكن هناك فصلا ظاهرا بين الكلامين ؛ فاذا قلت : زيد

(١) المرجع السابق ص ١٤١ .

المنطلق فأنت في حديث الطلاق قد كان ، وعرف السامع كونه ،
الا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمرو ؛ فاذا قلت : زيد
المنطلق ، أزلت عنه الشك ، وجعلته يقطع بأنه كان من زيد ،
بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز .

واذا قلت : المنطلق زيد ، يكون المعنى حينئذ على أنك
رأيت انسانا ينطلق بالبعد منك ، ولم تعلم أزيد هو أم عمرو ؛
فقال لك صاحبك : المنطلق زيد ، أى هذا الشخص الذى تراه
من بُعد هو زيد .

ويدلك على هذا الفرق بوضوح أنك ترى الرجل قائما بين
يديك ، وعليه ثوب ديباج ، وكان الرجل ممن عرفته قديما ،
ثم بعد العهد به ، فتناسيته ؛ فيقال لك : اللابس الديباج
صاحبك الذى كنت تألفه في وقت كذا ، أما تعرفه ؟ لشدة
ما نسيت .

لا يكون الغرض أن يثبت له لبس الديباج ؛ لاستحالة
ذلك ؛ لأن رؤيتك للديباج عليه تغنيك عن أن يخبرك به
أحد^(١) .

(١) دلائل الامجاز ص ١٤٤ .

الفصل والوصل

قدّم عبد القاهر بين يدي حديثه عن مواضع الفصل والوصل مقدمة يبيّن فيها قيمة معرفة مواضع الفصل والوصل ، فقال : « اعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منشورة ، تستأنف واحدة منها بعد أخرى ، من أسرار البلاغة ، ومما لا يأتى لتمام الصواب فيه الا الأعراب الخلّص ، والأقوام طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فناً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد . وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه خذاً للبلاغة ، لغموضه ، ودقة مسلكه »^(١) .

ويرى عبد القاهر الأمر سهلاً في الجملة الثانية تعطف على جملة لها حكم في الأعراب ، فاذا قلت : « مررت برجل خلّقه حسن وخلّقه قبيح » ، كنت قد أشركت الجملة الثانية في حكم الأولى ، وذلك الحكم هو كونها في موضع جرّ بأنها صفة للنكرة^(٢) .

والذى يشكل أمره هو أن تعطف على الجملة التى لا موضع لها من الأعراب جملة أخرى ، كقولك : زيد قائم ، وعمرو قاعد ، وهنا لا نعطف حتى يكون عمرو بسبب من زيد ، حتى

(١) المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٧١ .

يكونا كالنظيرين والشريكين ، وبحيث اذا عرف السامع حال الأول ، عناه أن يعرف حال الثاني . ويدل على ذلك أنك اذا عطفت على الأول شيئاً ليس منه بسبب لم يستقم ، فلو قلت : خرجت اليوم من داري ، ثم قلت : وأحسن الذي يقول بيت كذا ، قلت ما يضحك .

وكما يجب أن يكون المحدث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدث عنه في الأخرى ، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجرى مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول ، فلو قلت : زيد طويل القامة ، وعمرو شاعر ، كان خلفاً ؛ لأنه لا مشاكلة بين طول القامة وبين الشعر^(١) .

وكما أن في الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله ، فيستغنى بذلك عن رابط يربطه كالصفة ، وكالتأكيد - كذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتى قبلها ، وتستغنى برابط معناها عن حرف عطف يربطها ، وهى كل جملة كانت مؤكدة للتى قبلها ، ومبيّنة لها . وذلك كقوله تعالى : « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم ، لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم » . قوله تعالى : « لا يؤمنون » تأكيد لقوله : « سواء عليهم : أأنذرتهم أم لم تنذرهم » ، وقوله : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » تأكيد ثان أبلغ من الأول ؛ لأن من كان حاله

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٣ .

إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان في غاية الجهل ، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة ^(١) .

وقد تبدو الجملة ، وحالها مع الجملة التي قبلها حال ما يعطف على ما قبله ، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف ؛ لأمر عرض لها ، صارت به أجنبية عما قبلها ، مثال ذلك قوله تعالى : « قالوا : انما نحن مستهزئون ؛ الله يستهزىء بهم ، ويمدّهم في طغيانهم يعمهون » ^(٢) . الظاهر أنه يعطف على ما قبله ، وهو قوله : « انما نحن مستهزئون » ، وذلك أنه ليس بأجنبي منه ، بل هو نظير ما جاء معطوفاً من قوله تعالى : « يخادعون الله ، وهو خادعهم » ؛ ولكنه جاء غير معطوف ؛ لأمر أوجب ألا يعطف ؛ وذلك أن قوله : « انما نحن مستهزئون » حكاية قولهم ، وليس بخبر من الله تعالى ؛ وقوله تعالى : « الله يستهزىء بهم » خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم ، فامتنع العطف ؛ لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى معطوفاً على ما هو حكاية عنهم ، وليس كذلك الحال في قوله تعالى : « يخادعون الله وهو خادعهم » ؛ لأن الأول من الكلامين فيهما كالثاني ، في أنهما خبر من الله ، وليس بحكاية ^(٣) .

(١) المرجع السابق ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) يعمهون : يتحيرون .

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٧٨ - ١٧٩ .

ويطيل عبد القاهر الحديث في الرد على امكان أن يعطف
« الله يستهزىء بهم » على « قالوا » من « قالوا : اننا
معكم »^(١).

قال عبد القاهر : « وها هنا أمر سوى ما مضى يوجب
الاستئناف وترك العطف ، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا
كيت وكيت ، تحرّك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم ،
وما يصنع بهم ، وأتنزل بهم النعمة عاجلاً أم لا تنزل ، ويهملون
... فكان هذا الكلام الذي هو قوله : « الله يستهزىء بهم »
في معنى ما صدر جواباً عن هذا المقدير وقوعه في أنفس
السامعين . وإذا كان كذلك كان حقّه أن يؤتى به مبتدأ غير
معطوف »^(٢) كأنه قيل : فان سألتهم قيل لكم : « الله يستهزىء
بهم ... » .

ويخرج عبد القاهر من ذلك الى ذكر سبب آخر للفصل بين
الجمل ، وذلك اذا جاءت الجملة بعقب ما يقتضى سؤالاً ، فانها
تكون بمنزلة ما اذا صرّح بذلك السؤال ، فمن ذلك قوله :

زعم العواذل أننى في غمرة
صدقوا ، ولكن غمرتى لاتنجلى^(٣)

لما حكى عن العواذل أنهم قالوا : « هو في غمرة » ، وكان

(١) راجع الدلائل ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٨١ .

(٣) الغمرة : الشدة . وانجلى : انكشف .

ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله ، فيقول : فما قولك في ذلك ؟
وما جوابك عنه ؟ أخرج الكلام كما لو أن ذلك قد قيل ، وكان
جوابه عنه : « صدقوا ... » ولو قال : « زعم العواذل أنني في
غمرة » ، وصدقوا » ، لم يضع في نفسه أنه مستول ، وأن كلامه
كلام مجيب (١) .

ويورد عبد القاهر أمثلة أخرى لذلك ، ويمضي في
شرحها (٢) .

وأورد عبد القاهر فصلا (٣) لخص فيه أحوال فصل الجملة
ووصلها ، فذكر أن الجمل على ثلاثة أضرب : جملة حالها مع
التي قبلها حال الصفة مع الموصوف ، والتأكيد مع المؤكد ؛ فلا
يكون فيها العطف البتة ؛ لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف
الشيء على نفسه .

وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي
قبله ، إلا أنه يشاركه في حكم ، ويدخل معه في معنى ، مثل أن
يكون كلا الاسمين فاعلا أو مفعولا أو مضافا إليه ، فيكون
حقها العطف .

وجملة ليست في شيء من الحالين ، بل سبيلها مع التي

(١) دلائل الإعجاز ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٣) ص ١٨٧ .

قبلها سبيل الاسم مع الاسم ، لا يكون منه في شيء فلا يكون
اياه ، ولا مشاركا له في معنى ، بل هو شيء ان ذكر لم يذكر
الا بأمر ينفرد به ، ويكون ذكر الذي قبله وترك الذكر سواء ؛
لعدم التعلق بينه وبينه رأسا . وحق هذا ترك العطف البتة .
فترك العطف يكون اما للاتصال الى الغاية ، أو الانفصال
الى الغاية .

والعطف لما هو واسطة بين الأمرين ، وكان له حال بين
الحالين .

مزاياء "إن" ،

قد تدخل « ان » في الجملة ؛ فترى الكلام بها مستأنفا غير مستأنف ، مقطوعا موصولا معا ^(١) ، واستخدامها على هذا الوجه أمر يحتاج الى تدبر وروية ، وقد خفى سر هذا الاستخدام ، حتى على أفراد العلماء . روى عن « الأصمعي » أنه قال : كنت أسير مع « أبي عمرو بن العلاء » ، و « خلف الأحمر » ، وكانا يأتیان « بشارا » ؛ فيسلمان عليه بغاية الاعظام ، ثم يقولان : يا أبا معاذ ، ما أحدثت ؟ فيخبرهما ، وينشدهما ، ويسألانه ، ويكتبان عنه ، متواضعين له ، حتى يأتى وقت الزوال ، ثم ينصرفان ؛ وأتياه يوما ، فقالا : ما هذه القصيدة التى أحدثتها فى « سلم بن قتيبة ؟ » قال : هى التى بلغتكم ؛ قالوا : بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب ؛ قال : نعم ، بلغنى أن « سلم ابن قتيبة » يتبصر بالغريب ؛ فأحببت أن أورد عليه مالا يعرف ، قالوا : فأنشدناها يا أبا معاذ ؛ فأنشدهما :

بَكْرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ

أَنْ ذَاكَ النَّجَّاحُ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها ، فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ مكان

(١) دلائل الاعجاز ص ٢١١ .

« ان ذاك النجاح في التبكير » : « بكثراً ، فالنجاح في التبكير »
كان أحسن ؛ فقال بشار : انما بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت :
« ان ذاك النجاح في التبكير » ، كما تقول الأعراب البدويون ،
ولو قلت : « بكثراً ، فالنجاح » . كان هذا من كلام المولدين ،
ولا يشبه ذاك الكلام ، ولا يدخل في معنى القصيدة ، قال :
فقام خلف " ، فقبل بين عينيه .

قال عبد القاهر : فهل كان هذا القول من خلف ، والنقد
على بشار الا للطف المعنى في ذلك وخفائه ^(١) ؟

أما أن الجملة مع ان مستأنفة فلأنها غير معطوفة على ما قبلها
بالواو ، وهي واقعة جواب سؤال مقدر ، فكان سائلاً سأل ،
ولماذا يطلب الى صاحبيه أن يبكرا قبل المهجير ، فكان الجواب :
ان ذاك النجاح في التبكير .

وأما أنها تصل جملتها بالجملة السابقة فالدليل عليه أنك لو
أسقطت « ان » من الجملة ، لرأيت الجملة الثانية لا تتصل
بالأولى ، ولا تكون منها بسبيل حتى تجيء بالفاء ، فتقول :
بكرا صاحبي قبل المهجير ، فذاك النجاح في التبكير .

ولعل ذلك هو سر لطفها ودقتها وجزالة التعبير بها ، وهو
سمة البناء الأعرابي الوحشي ، على عكس ما لو قال : « بكرا ،
فالنجاح في التبكير » ، فهو بناء سهل واضح الترابط بالفاء ،
وذلك سمة بناء الجمل عند المولدين .

(١) المرجع السابق ص ٢١٠ .

انه لا يكون صالحا الا بها ، وذلك في مثل قوله تعالى : « اِنَّه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين ^(١) » .

ومما تصنعه « ان » في الكلام أنها تهيم النكرة لأن تكون مبتدأ ، فان كانت النكرة موصوفة ، وكانت لذلك تصلح لأن يبتدأ بها ، فانك تراها مع « ان » أحسن ، كقول الشاعر :

ان أمراً فادحاً عن جوابي شغلك

ولو أنك أسقطت « ان » لعدمت في الجملة الحسن والتمكن انذى انت واجده الآن ، ووجدت ضعفا وفتورا ^(٢) .

ومن أثر « ان » في الجملة أنها اذا كانت فيها أغنت عن الخبر أحيانا كقولهم : ان مالا ، وان ولدا ، وان عددا . أى ان لهم مالا و ... ولو أنك عمدت الى « ان » فأسقطتها ، وجدت الذى كان من حذف الخبر لا يحسن ، أو لا يسوغ ؛ فلو قلت : مال ، وولد ، وعدد ، لم يكن شيئا ، ومن ذلك يبدو أن « ان » كانت السبب فى أن حسن حذف الذى حذف من الخبر ، وأنها كانت المتكفل بهذا الحسن ^(٣) .

« وان » للتأكيد ؛ فاذا كان الخبر بأمر ، لا يظن المخاطب خلافه ، ولا يكون فى نفسه أن الأمر على غير ما جاء فيه —

(١) المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٤٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

لا تحتاج الى « ان » ، وانما تحتاج اليها اذا كان يظنُ الخلاف ،
وعقد قلبه على نفى ما ثبت ، أو اثبات ما تنفى .

ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في
الظن ، كقول أبي نواس :

عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِنَ النَّاسِ
انْ غِنَى نَفْسِكَ فِي الْيَأْسِ

فقد ترى حُسن موقعها ، وكيف قبول النفس لها ؛ وليس
ذلك الا لأن الغالب على الناس ألهم لا يحملون أنفسهم على
اليأس ، ولا يدعون الرجاء والطمع ، ولا يعترف كل أحد ، ولا
يسلم أن الغنى في اليأس ؛ فلما كان كذلك كان الموضع موضع
فقر الى التأكيد ؛ فلذلك كان من حسنها ما ترى ^(١) .

ومن لطيف مواقعها أن يَدْعَى على المخاطب ظن لم يظنه ،
ولكن يراد التهمك به ، وأن يقال : ان حالك والذي صنعت
يقتضى أن تكون قد ظننت ذلك ، كقول الشاعر :

جاء شَقِيقٌ عَارِضاً رَمْنَحَهُ

ان بَنَى عَمَّكَ فِيهِمْ رِمَاح

يقول : ان مجيئه هكذا ، معجبا بنفسه وبشجاعته ، قد وضع
رمحه عرضا ، دليل على اعجاب شديد ، وعلى اعتقاد منه أنه
لا يساويه أحد ، وحتى كأن ليس مع واحد منا رمح يدفعه به ^(٢)

(١) المرجع السابق ص ٢٥٠ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٥١ .

فلما كانت حاله كأنها تدعى أن ليس في بنى عمه رماح
حسن توكيد الخبر له ، عملا على ازالة ما في نفسه .

وعلى هذا يجب أن ندرك من قولهم : انها جواب سائل ،
أنه يشترط فيه أن يكون للسائل ظن في المسئول عنه على خلاف
ما أنت تجيبه به ، فتأتى له بان ، أما أن يجعل مجرد الجواب
أصلا للمجيب « بان » فلا ؛ لأنه يؤدي الى ألا يستقيم لنا اذا
قال الرجل : كيف زيد ؟ أن تقول : صالح ، بل لابد أن تقول :
انه صالح ^(١) .

وأما جعلها اذا جمع بينها وبين اللام نحو : ان عبد الله
لقائم ، للكلام مع المنكر فجيد ؛ لأنه اذا كان الكلام مع المنكر
كانت الحاجة الى التأكيد أشد ^(٢) .

وكما تأتى « ان » للانكار قد كان من السامع ، كذلك تأتى
للانكار يعلم أو يرى أنه يكون من السامعين ^(٣) .

ومعنى ذلك أن الخطيب يستخدم « ان » اذا لمح على وجوه
السامعين أنهم سينكرون الخبر ، ويلحون في استبعاده ،
ويستخدمها الكاتب أو الشاعر في تلك الحالة كذلك .

وقد يدخل المتكلم « ان » للدلالة على أنه كان يظن غير ما
وقع ، فكأنه يرد على نفسه الظن الذى ظنه ، ويبين الخطأ الذى

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

توهمه . وعلى ذلك قوله تعالى : « قَالَتْ : رَبِّ ، انى
وَضَعْتُهَا أَنتَى ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ ^(١) » . فلقد كان
الأمل قويا لدى أم مريم أن تضع ذكرا ، وملا هذا الأمل
قلبا ، حتى تخيلته حقيقة واقعة ، فلا جرم أنها احتاجت الى
أن تؤكد لنفسها الخبر ، لتتزع الأمل من صدرها .

ويرى عبد القاهر أن لهذا الحرف من الدقائق والمزايا
ما يحتاج تدبره الى صبر وتؤدة ، حتى يصل المرء الى ما فيه
من خفايا الأسرار .

(١) المرجع السابق ص ٥٢ .

مَسَائِلُ "إِنَّمَا" ،

وهي « ان » قد اتصلت بها « ما » ، فأصبح لها من المعاني ماستراه :

يروى عبد القاهر ما قاله أبو علي الفارسي من تصحيحه ما قاله النحويون في أن معنى « إنما » في قوله تعالى : « قل : إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها ، وما بطن » — ما حرم ربي إلا الفواحش ؛ إذ وجد هذا المعنى في قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمّار ، وإنما

يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

إذ لا يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا ، فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم ، لأنك لا تقول : يدافع أنا ، ولا يقاتل أنا ، وإنما تقول : أدافع ، وأقاتل . إلا أن المعنى لما كان : ما يدافع إلا أنا ، فصلت الضمير ، كما تفصله مع النفي إذا ألحقت معه « إلا ^(١) » .

ويقف عبد القاهر عند هذا الذي قالوه ؛ ليفسره ، ويقيده ؛ فيذكر أنهم ، وإن قالوا : ان معنى « إنما » هو معنى « ما والا » ، لا يعنون أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه ، بل هما لا يكونان سواء .

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

يبيّن لك ذلك أنه ليس كل كلام يصلح فيه (ما والاء) يصلح فيه (انما) ؛ فهي لا تصلح في مثل قوله تعالى : « وما من اله الا الله » ، ولا تصلح (ما والاء) في مثل قولك : « انما هو درهم ، لا دينار » ؛ فلو قلت : ما هو الا درهم لا دينار ، لم يكن شيئاً .

وأصل (انما) أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ، ولا ينكر صحته ، أو لما ينزّل هذه المنزلة ؛ فمن الأول قوله تعالى : « انما يستجيب الذين يسمعون » ؛ فكل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة الا ممن يعقل ما يقال له ، ويدعى اليه .
ومثال ما ينزّل هذه المنزلة قوله :

انما مصعب شهاب من الله تجلّت عن وجهه الظلماء
ادّعى أن الممدوح بهذه الصّفة — أمر ظاهر معلوم للجميع ، على عادة الشعراء اذا مدحوا أن يدّعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم ، وأنهم قد شهروا بها ، وأنهم لم يصفوا الا بالمعلوم الظاهر .
وأما الخبر بالنفي والاثبات فيكون للأمر ينكره المخاطب ، ويشك فيه ؛ فتقول « ما هو الا مصيب » لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته ، ولذلك لا يصلح في « انما أنت والد » أن تقول : ما أنت الا والد ^(١) .

وانما جاء قوله تعالى : « ان أتمم الا بشر مثلنا تريدون أن

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

تصدُّونا عمَّا كان يعبد آباؤنا » (بان والاء) دون (انما) مع
أن ذلك أمر لا ينكره المخاطبون ؛ لأنهم جعلوا الرُّسل كأئمتهم
بإدعائهم النبوة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشرًا مثلهم ،
وإدَّعوا أمرًا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر ؛ فأخرج اللفظ كما
لو كان يراد إثبات أمر يدفعه المخاطب ، ويدَّعى خلافه ^(١) .

وهكذا إذا كان الأمر من المعلوم الذي لا شك فيه ، ولكنه
جاء (بما والاء) ؛ فإن ذلك لتقدير معنى صار به في حكم
المشكوك فيه كقوله سبحانه : « وما أنت بِسَمِيعٍ مِّنْ فِي
الْقُبُورِ ، إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ » ؛ فإنه جاء بالنفي والاثبات ؛ لأنه لما
قال تعالى : « وما أنت بِسَمِيعٍ مِّنْ فِي الْقُبُورِ » ، وكان المعنى
في ذلك أن يقال للنبي : انك لن تستطيع أن تحوِّل قلوبهم عمَّا
هي عليه من الإباء ، مع إصرارهم على كفرهم ، فكان اللائق
بهذا أن يجعل حال النبي حال من قد ظن أنه يملك ذلك ، ومن
لا يعلم يقينا أنه ليس في وسعه شيء أكثر من أن يَنذِر ، ويحذر ؛
فأخرج اللفظ كما لو كان الخطاب مع من يشك ، فقليل : « إِنْ
أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ » ^(٢) .

وتفيد (انما) في الكلام الذي بعدها إيجاب الفعل لشيء ،
ونفيه عن غيره ، وتجعل الأمر ظاهرا ؛ فإذا قلت : انما جاءني
زيد ، عقل منه أنك أردت أن يكون الجائي غيره ، فمعنى

(١) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

الكلام معها شبيه بالمعنى فى قولك : جاءنى زيد لا عمرو ، الا
أن لها مزيّة ، وهى أنك تعقل معها ايجاب الفعل لشيء ، وتفيه
عن غيره دفعة واحدة ، وتجعل الأمر ظاهرا فى أن الجائى زيد^(١) .

ويفرق عبد القاهر بين (ما والا) و (انما) ؛ فيجعل (ما
والا) صالحة لما نسميه قصر القلب ، وقصر الافراد ، أما (انما)
فهى لقصر القلب وحده ، ويجعل من المتكلف جعلها لقصر
الافراد^(٢) .

وما يقع فيه الاختصاص مع (الا) يكون هو المؤخر فى
الجملة ، وكذلك يقع مع (انما) ؛ ولذلك أطال عبد القاهر فى
الحديث عن الفرق بين تقديم الفاعل والمفعول فى قوله سبحانه :
« انما يخشى الله من عباده العلماء » ؛ ففى تقديم اسم الله
معنى خلاف ما يكون لو أخر ؛ فتقديمه لأن الغرض أن يبيّن
الخاشعون من هم ، ويخبر بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم ،
ولو أخر ذكر اسم الله ، وقدم العلماء ، فقليل : « انما يخشى
العلماء الله » لصار المعنى على ضد ما هو عليه الآن ، ولصار
الغرض بيان المخشى من هو ؟ والاخبار بأنه الله تعالى دون
غيره ، ولم يجب حينئذ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة
على العلماء ، وأن يكونوا مخصوصين بها ، وكما هو الغرض
فى الآية ، بل يكون المعنى أن غير العلماء يخشون الله ، الا أنهم

(١) دلائل الامجاز ص ٢٥٨ .

(٢) راجع الدلائل ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

مع خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره ، والعلماء لا يخشون
غير الله تعالى .

وكذلك فعل مع قول الفرزدق : « وانما يدافع عن أحسابهم
أنا أو مثلى » ، ويقلب الأمر في ذلك على وجوهه^(١) .

فاذا أخّرت الفاعل والمفعول معا بعد (الا) فإن الاختصاص
حينئذ يقع في الذى يلى (الا) منهما ، وكذلك الحكم حيث
يكون بدل أحد المفعولين جار ومجرور ، كقول السيد الحميرى :

لو خيّرَ المنبرَ فرسانه ما اختار الا منكم فارسا

الاختصاص في « منكم » دون « فارسا » ؛ ولو قلت :
« ما اختار الا فارسا منكم » صار الاختصاص في « فارسا »^(٢) .

والأمر في المبتدأ والخبر بعد انما كالأمر في الفاعل والمفعول ،
أى أن القصر يكون على المتأخر منهما ، كقوله سبحانه : « انما
عليك البلاغ » ، وعلينا الحساب » ، وقوله تعالى : « انما
السييل على الذين يستأذنونك »^(٣) ؛ فالمقصود عليه في الجملة
الأولى البلاغ أى الذى عليك هو البلاغ لا هدايتهم مثلا أو
حسابهم ؛ وفي الجملة الثانية قصرت المؤاخذة على الذين
يستأذنونك ، وهم أغنياء .

(١) الدلائل ص ٢٦١ - ٢٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٦٥ .

والقصر ضربان : قصر صفة على موصوف ، وقصر موصوف ،
على صفة .

ويفرّق عبد القاهر بين (ما والا) و (انما) أيضا بأنه لا
يجوز العطف بلا بعد (ما والا) ، ويجوز بعد (انما) ، فيجوز
أن تقول : انما هو قائم لا قاعد ، ، وليس من كلام الناس أن
يقولوا : ما زيد الا قائم لا قاعد . ويطيل عبد القاهر في التعليل
لذلك (١) .

ولكن يجب أن يعلم أنه اذا كان الفعل بعدها فعلا لا يصح
الا من المذكور ، ولا يكون من غيره كالتذكّر الذي يعلم أنه
لا يكون الا من أولى الألباب لم يحسن العطف بلا فيه ، كما
يحسن فيما لا يختص بالمذكور ، ويصح من غيره ؛ فلا يحسن
أن تقول : انما يتذكر أولو الألباب لا الجهال ، كما يحسن
أن تقول : انما جاء زيد لا عمرو (٢) .

قال عبد القاهر : « ثم اعلم أنك اذا استقرت وجدتها أقوى
ما تكون ، وأعلق ما ترى بالقلب ، اذا كان لا يراد بالكلام
بعدها نفس معناه ، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه ، نحو أتت
نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى : « انما يتذكر أولو
الألباب » أن يعلم السامعون ظاهر معناه ، ولكن أن يذم
الكفّار ، وأن يقال : انهم من فرط العناد ، ومن غلبة الهوى

(١) المرجع السابق ص ٢٦٦ - ٢٦٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

عليهم ، في حكم من ليس بذى عقل ، وأنكم ان طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا ، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولى الألباب ... ثم ان العجب في أن هذا التعريض ... لا يحصل من دون « اتّما » ؛ فلو قلت : يتذكّر أولو الألباب ، لم يدلّ على ما دل عليه في الآية ، وان كان الكلام لم يتغير في نفسه ، وليس الا أنه ليس فيه « اتّما » ، والسبب في ذلك أن هذا التعريض انما وقع بأن كان من شأن « انما » أن تضمّن الكلام معنى النفي من بعد الاثبات ، والتصريح بامتناع التذكّر ممن لا يعقل ، واذا أسقطت من الكلام ، ف قيل : يتذكّر أولو الألباب ، كان مجرّد وصف لأولى الألباب بأنهم يتذكرون ، ولم يكن فيه معنى نفى للتذكّر عمّن ليس منهم ، ومحال أن يقع تعريضه لشيء ليس له في الكلام ذكر ، ولا فيه دليل عليه ^(١) .

وبذلك ترى أن عبد القاهر وقف يستلهم معاني « اتّما » ، ويوازن بينها وبين « ما والّا » ، ويرى أن الوقوف فيها عند قول النحاة : انه ليس في انضمام « ما » الى « ان » فائدة أكثر من أنها تبطل عملها ^(٢) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

فكرة النظم في المجاز والنشبية

والاستعارة والكناية ودراسة هذه الأبواب

قد رأينا تطبيقا لفكرة النظم التي أتعب عبد القاهر نفسه فيها على الكلام عندما يجيء على نحو خاص من الصياغة ، فيه تقديم أو تأخير ، أو ذكر أو حذف ، أو نحو ذلك ، وأن البلاغة إنما هي في صلة المعاني بعضها ببعض ، لا في الألفاظ نفسها ؛ وهنا يبيّن عبد القاهر أن الحكم في هذه الأبواب من مجاز ، وتشبيه وغيرهما يجري على هذا النسق أيضا ؛ فنظمها ، وصلة المعاني بعضها ببعض مصدر بلاغتها ، كما سيرهن عبد القاهر .

وقد رأينا ألا نقف عند عرضه لفكرة النظم في هذه الأبواب وحدها ، ثم نعود الى دراستها ، بل سوف نلمّ بما جاء به عبد القاهر في هذه الأبواب من دراسة في كتابيه : دلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة .

وقد درس عبد القاهر هذه الأبواب دراسة موازنة ، فيها كثير من الاعتماد على مشاعر النفس ، وإن لم يغفل التحديد والتقسيم ؛ ولكي يبرهن على أن العبرة في هذه الأبواب إنما هي بالمعنى لا باللفظ ، وإن جرت الصفات على اللفظ ، ولذلك

اشتد الوهم عند الناس ، وبعد عنهم كل البعد أن يكون المقصود هو المعنى .

ذلك أن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز : إن الحقيقة أن يقرأ اللفظ على أصله في اللغة ، والمجاز أن يزال عن موضعه ، ويستعمل في غير ما وضع له ، فيقال : أسد ، ويراد به : شجاع ؛ وبحر ، ويراد به : جواد^(١) .

فأنت تراهم يصفون اللفظ بأن يبقى على أصله ، أو يزال عن موضعه ، وقد استحكم في نفوس الناس أن المراد في ذلك هو اللفظ ، وتمكّن ذلك في قلوب الخاصة والعامة ، مع أن الأمر في ذلك على خلافه .

ويفصل عبد القاهر هذا بأننا إذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع والبت في غير ما موضع له ، ذاك ؛ لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق ، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدا ؛ فالتجوّز في أن ادّعت للرجل أنه في معنى الأسد ، وأنه كأنه هو في قوة قلبه ، وشدة بطشه ، وفي أن الخوف لا يخامر قلبه ؛ وهذا تجوّز منك في معنى اللفظ ، لا اللفظ^(٢) .

ويدل على ذلك دلالة قاطعة أنهم لا يذكرون شيئا من المجاز إلا قالوا : إنه أبلغ من الحقيقة ؛ فإذا كان لفظ أسد ، قد

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨٠ .

(٢) المرجع السابق .

تقل عما وضع له في اللغة ، وجعل يراد به الشجاع ، فمن أين يجب أن يكون قولنا : أسد ، أبلغ من قولنا : شجاع ^(١) .

فاللفظ إذاً باق على معناه ، وإنما التجويز في ادعاء أن الرجل صار في معنى الأسد .

وكذلك الحكم في الاستعارة ، فهي وإن كانت في الظاهر من صفة اللفظ ، إذ تقول : هذه لفظة مستعارة ، وقد استعير له اسم الأسد ، فإن حقيقة الأمر أن القصد بها إلى المعنى ؛ ويدلك على ذلك أننا نقول : جعله أسداً ، وجعله بحراً ، بمعنى أنه أثبت له صفة الأسد وصفة البحر ^(٢) .

وجمال الاستعارة يعود إلى ما توخى في جملتها من نظم ، وما توخى في وضع الكلام من ترتيبه على نحو خاص . وخذ لذلك مثلاً قول الشاعر :

سالت عليه شعاب الحى حين دعا
أنصاره بوجوه كالدلائير

قال عبد القاهر : « فانك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن ، وانتهى إلى حيث انتهى ، بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير ، وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ، وموازرتة لها . وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف ، فأزل كلا منها عن مكانه الذي

(١) المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

وضعه الشاعر فيه ، فقل : سالت شعاب الحى ، بوجوه
كالدنانير ، عليه ، حين دعا أنصاره ؛ ثم انظر كيف يكون الحال ،
وكيف يذهب الحسن والحلاوة ، وكيف تعدم أريحيتك التى
كانت ، وكيف تذهب النشوة التى كنت تجدها ؟^(١) .

وهكذا يبدو أن الاستعارة تكون فى المعنى ، وأن بلاغتها
راجعة الى نظم عبارتها ، وما بين المعانى من الارتباط ، وأن
الحسن والقبح لا يكونان فيها الا من جهة المعانى خاصة ، من غير
أن يكون للألفاظ فى ذلك نصيب ، أو يكون لها فى التحسين أو
خلاف التحسين تصعيد وتصويب^(٢) .

وكذلك القول فى التشبيه ؛ لأن التشبيه قياس ، والقياس
يجرى فيما تعيه القلوب ، وتدركه العقول ، وتستفتى فيه الأفهام
والأذهان ، لا الأسماع والآذان^(٣) .

ومعنى ذلك أن مجال التشبيه إنما هو عقد صلة بين أمرين ،
وادراك هذه الصلة من شأن العقل ، فالجمال والقبح ينشآن من
وثاقة الصلة بين الأمرين ، أو وهن هذه الصلة ، وكلما اشتدت
الوثاقة ، كان حظ التشبيه من الجمال وافرا ، وكلما وهنت
الصلة ضعف ذلك الحظ أو انمحى فى التشبيه .

وهكذا الأمر فى الكناية يعود الأمر فيها الى المعنى لا الى

(١) دلائل الإعجاز ص ٧٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٤ - ١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥ .

اللفظ ؛ فحقيقة الكناية أن تثبت معنى أنت تصل اليه من طريق العقل دون طريق اللفظ ؛ فانك لما سمعت قولهم : هو كثير رماد القدر ، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القري والضيافة ، لم تعرف ذلك من اللفظ ، ولكنك عرفتته بأن رجعت الى نفسك ، فقلت : انه كلام قد جاء في المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس الا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيه للقري والضيافة ، وذلك لأنه اذا كثر الطبخ في القدور كثر احراق الحطب تحتها ، واذا كثر احراق الحطب كثر الرماد لا محالة .

وهكذا السبيل في كل ما كان كناية ، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله : ولا أبتاع الا قريبة الأجل . التمدح بأنه مضياف ، ولكنك عرفت ذلك بالفكر والتأمل بأن علمت أنه لا معنى للتمدح بظاهر ما تدل عليه العبارة : من قرب أجل ما يشتريه ، فطلبت له هدفا ، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف ؛ فاذا اشترى شاة أو بعيرا ، كان قد اشترى ما قد دنا أجله ؛ لأنه يذبح وينحر عن قرب .

وهكذا سلم لعبد القاهر فكرته : من أن البلاغة تعود الى المعاني ، وأن النظم مظهر هذه البلاغة .

وبعد ، فالكلمة تنقسم الى حقيقة أو مجاز ، وقد سبق تعريفهما ، وشرح عبد القاهر لهذا التعريف ^(١) .

(١) راجع ص ١٨٧ من هذا الكتاب .

ويعود عبد القاهر الى تعريفهما في كتاب أسرار البلاغة^(١) ؛
فيعرف الحقيقة بأنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع
واضع ، وان شئت قلت : في مواضعه ، وقوعا لا يستند فيه
الى غيره .

مثال ذلك قولك : « الأسد » تريد به السَّبْع ؛ فهي كلمة
أريد بها ما حدده الواضع لها ، وهو غير مستند في هذا الى
شيء غير السَّبْع ؛ أى أنه لا يحتاج أن يتَّصوَّر له أصل
توصلنا به الى السَّبْع ، من أجل التباس بينهما وملاحظة^(٢) .

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع
واضعها لملاحظة بين الثانى والأول ، وان شئت قلت : كل
كلمة جرت بها ما وقعت له في وضع الواضع الى ما لم توضع
له ؛ لملاحظة بين ما تجوز بها اليه ، وبين أصلها الذى وضعت
له في وضع واضعها فهي مجاز^(٣) .

مثال ذلك كلمة « الأسد » في قولك : « رأيت أسدا » تريد
رجلا شبيها بالأسد ؛ فكلمة « الأسد » مجاز ؛ لأننا ننتقل فيها ،
ونجتاز بها المعنى الذى وضعه الواضع وهو الحيوان المفترس
الى ما لم يوضع له ، وهو الرجل الشجاع الباسل ، لأننا نلحظ
صلة بين ما تجوز بها اليه وبين أصلها الذى وضعت له ، وهى
الشجاعة .

(١) ص ٣٠٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٣٠٤ .

وكان ظاهر الأمر يقضى أن يبدأ عبد القاهر بالحديث عن الحقيقة والمجاز ، ثم يتبع ذلك بالقول فى التشبيه والتمثيل ، ثم يذكر الاستعارة بعد ذلك ؛ لأن المجاز أعم من الاستعارة ، والواجب أن يبدأ بالعام قبل الخاص ؛ والتشبيه كالأصل فى الاستعارة ، وهى شبيه بالفرع له ، فكان واجبا أن يبدأ به قبلها ؛ ولكن عبد القاهر رأى البدء بالاستعارة ثم أن يعرج على التشبيه والتمثيل ، ثم يكمل القول فيها .

ولكننا رأينا أن نبدأ بالاستعارة ؛ احتراما لرأيه فى البدء بها ، لا على أن ندرسها مقتفين منهجه ، بل سنلهم بأبحاثها فى فصل واحد .

وقد تناول عبد القاهر موضوع الاستعارة فى غير موضع من كتائبه ، وسنجمع هنا شمل أبحاثه عنها .

الاستعارة

وقدمها عبد القاهر لأنه يحلها بين فنون القول مكانة رفيعة ،
وحسبك أنه يقول عنها : « هي أمد ميدانا ، وأشد اقتنانا ،
وأكثر جريانا ، وأعجب حسنا واحسانا ، وأوسع سعة ، وأبعد
غورا ، وأذهب نجدا في الصناعة وغورا ، من أن تجمع شعبها
وشعوبها ، وتحصر فنونها وضروبها ، نعم ، وأسحر سحرا ، وأملأ
بكل ما يملأ صدرا ، ويمتدح عقلا ، ويؤنس نفسا ، ويوفر أنسا ،
وأهدى الى أن تهدي اليك عذارى قد تخير لها الجمال ، وعنى
بها الكمال ،... وهي أجل من أن تأتي الصفة على حقيقة حالها ،
ونستوفي جملة جمالها » .

« ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا في
صورة مستجدة ، تزيد قدره نبلا ، وتوجب له بعد الفضل
فضلا ، وانك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد ،
وحتى تراها مكررة في مواضع ، ولها في كل واحد من تلك
المواضع شأن مفرد ، وشرف منفرد ، وفضيلة مرموقة ، وخلاصة
موموقة ، ومن خصائصها ، التي تذكر بها وهي عنوان مناقبها ،
أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ ، حتى تخرج
من الصدفة الواحدة عدة من الدرر ، وتجنى من الغصن الواحد
أنواعا من الثمر » .

« وإذا تأملت أقسام الصنعة التي بها يكون الكلام في حد
البلاغة ، ومعها يستحق وصف البراعة ، وجدتها تفتقر الى أن
تغيرها حلاها ، ... وصادفتها نجوما هي بدرها ، ورياضا هي
زهرها ، ... فأنك لترى بها الجماد حيا ناطقا ، والأعجم فصيحاً ،
والأجسام الخرس مبينة ، والمعاني الخفية بادية جلية ، ... ان
شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد
جسمت حتى رأتها العيون ، وان شئت لطفت الأوصاف
الجسمانية ، حتى تعود روحانية لا تنالها الا الظنون ^(١) » .

ذلك تقدير عبد القاهر للاستعارة ، وهو تقدير رجل يتذوق
فنون البلاغة ، ويضع كل فن في مكانه ، ويدرك قيمة الاستعارة
في رسم الاحساس وتصوير الخاطر .



ولكن ينبغي أن ندرك أن الفضيلة في الاستعارة تتفاوت
تفاوتا شديدا ، فمنها العامي المبذل ، كقولنا : رأيت أسدا ،
ووردت بحرا ، ومنها الخاص النادر الذي لا يكون الا في كلام
الفحول ، ولا يقوى عليه الا أفراد الرجال ، كقول الشاعر :

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا
وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ ^(٢)

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢ - ٣٣ .

(٢) الأبطح : مسيل واسع فيه رمل ودقاق الحمى .

أراد أنها سارت سيرا حثيثا في غاية السرعة ، وكانت سرعة
في لين وسلاسة ، كأنها كانت سيولا وقعت في تلك الأباطح ،
فجرت بها .



والاستعارة التي تحدث عنها عبد القاهر ، وجعل لها هذه
المكانة المرموقة بين فنون القول ، إنما هي الاستعارة المفيدة ؛
فالاستعارة عنده تنقسم قسمين : مفيدة ، وغير مفيدة .

فالاستعارة غير المفيدة تكون حيث تراهم ، قد وضعوا
للعضو الواحد أسامى كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان ؛
كوضع الشفة للإنسان ، والمِشْنَفَر للبعير ، والجحفة للفرس ،
وما شاكل ذلك ؛ فاذا استعمل الشاعر شيئا منها في غير الجنس
الذى وضع له ، فقد استعاره منه ، ونقله عن أصله ، وجاز به
موضعه ، كقول العجاج : وفاحِمًا ، ومَرَسِنًا مسرَّجًا .

يريد أنفا يضىء كالسراج ؛ والمرسن في الأصل للحيوان ؛
لأنه الموضع الذى يقع عليه الرسن (١) . وكاستعمال الشفة
للفرس ، وهى موضوعة للإنسان ؛ فهذا ونحوه لا يفيدك شيئا
لا تستفيده من الأصل ؛ فلا فرق من جهة المعنى بين قوله :
ومرسنا ، وقوله : وأنفا ؛ بل الاستعارة هنا أشبه بأن تنقصك

(١) الرسن : الحبل .

جزءاً من الفائدة^(١) . ولا يتصور في مثل هذه الاستعارة أن تكون من جهة المعنى ، وإنما مدار أمرها على اللفظ^(٢) .

أما إذا كان الاستخدام لغرض معنوي ، فإن ذلك من باب الاستعارة المفيدة ، كقول الفرزدق :

فَلَوْ كُنْتُ ضَبِيًّا عَرَفْتُ قَرَابَتِي
وَلَكِنْ زَنْجِيًّا غَلِظَ الْمَشَافِرُ^(٣)

فهنا استخدم كلمة المشافر للانسان ، وهي للجمل ؛ لأنه يريد أن يشبه الزنجى العبد بالجمل في أنه لا يفرق بين الرفيع والوضيع .

والاستعارة المفيدة هي التي تكون في المعاني ، كالأمثلة التي سبق أن أوردناها ، وكما سوف نورده من الأمثلة .



وقسم عبد القاهر الاستعارة المفيدة قسمين :

أحدهما : أن تنقل الاسم عن مسماه الأصلي الى شيء آخر ثابت معلوم^(٤) ، فأنت تريد أن تقول : رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه ؛ فتدع ذلك ، وتقول : رأيت

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٧ . وخبر لكن في البيت محذوف تقديره : لا يعرفني .

(٤) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

أسدا^(١) . فهناك الاسم ، وهو الأسد ، قد تناول شيئا معلوما ، وهو الرجل الشجاع ، ونقل الأسد عن مسماه الأصلي ، وهو الحيوان المفترس ، فجعل اسما للرجل الشجاع ، على سبيل الاستعارة والمبالغة في التشبيه^(٢) .

وثانيهما : أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ، ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه ، فيقال : هذا هو المراد بالاسم ، والذي استعير له ، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ، ونائبا منابه^(٣) ، وذلك كقول ليلى :

وَعْدَاةٍ رِيحٍ قَدْ كَشَفَتْ ، وَقِرَّةٍ

اِذَا أَصْبَحَتْ يَدِ الشَّامِلِ زَمَامُهَا^(٤)

لأنه جعل للشمال يدا ، ومن الواضح أنه ليس هناك شيء

(١) دلائل الإعجاز ص ٥٣ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

(٣) ملحوظة : طريقة علاج عبد القاهر لهدى اللونين للاستعارة في كتابيه : أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز - تدل على أن كتاب الدلائل ألف قبل الأسرار ؛ لأنه تراه في الأسرار يضع التعريفات ، ويحاول أن يحدد كما ترى . أما في الدلائل فيتحدث عن هذا اللون الثانى من لوني الاستعارة بقوله : وضرب آخر من الاستعارة ، وهو ما كان نحو قوله : « اِذَا أَصْبَحَتْ يَدِ الشَّامِلِ زَمَامُهَا » ، مما يدل على أنه في الدلائل كان المثل أمامه ، ولم يحاول تحديده ؛ فلما ألف كتابه الأسرار حاول فيه التحديد والتعريف وأتى بأمثلة وقف عندها وحلها .

(٤) الغداة : البكرة ، أو ما بين الفجر وطلوع الشمس . والقرة بالكسر : البرد .

مشار اليه يمكن أن تجرى اليد عليه ، كاجراء الأسد على الرجل
في المثال الماضي (١) .



وأراد عبد القاهر أن يدرج الاستعارة من الضعف الى
القوة ؛ فرأى أن أول مراتب الاستعارة أن يرى معنى الكلمة
المستعارة موجودا في المستعار له من حيث عموم جنسه على
الحقيقة ، الا أن ذلك الجنس مراتب في القوة والضعف ، فأنت
تستعير لفظ الأقوى لمن هو دونه .

ومثاله : استعارة الطيران لغير ذى الجناح ، اذا أردت
السرعة ؛ فالطيران وسرعة الجرى من جنس واحد من حيث
الحركة على الاطلاق (٢) .

ونوع ثان يشبه هذا الضرب ، وهو أن يكون الشبه مأخوذا
من صفة موجودة في المستعار له والمستعار منه على الحقيقة ،
وذلك قولك : « رأيت شمسا » تريد انسانا يتهلل وجهه
كالشمس ؛ ذلك أن الشبه مراعى في التلاؤ ؛ وروث الوجه
الحسن مجانس لضوء الأجسام البيرة (٣) .

أما الضرب الثالث ، وهو الصميم الخالص من الاستعارة ،

(١) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٤١ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٦ .

فأن يكون أشبه مأخوذا من الصور العقلية ، كاستعارة النور للبيان ، والحجة الكاشفة عن الحق ، في قوله سبحانه : « واتبعوا النور الذى أنزلَ مَعَهُ » فانه لا شك في أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر ، وجرى الفرس من الاشتراك في عموم الجنس ؛ لأن النور صفة من صفات الأجسام محسوسة ، والحجة كلام ؛ وكذلك ليس بينهما ما بين الرجل والأسد في طبيعة تكون في الحيوان كالشجاعة ؛ فليس الشبه الذى يجمع بين النور والبيان والحجة الا أن القلب اذا وردت عليه الحجة صار في حالة شبيهة بحال البصر اذا صادف النور^(١).

وهذا الضرب هو المنزلة التى تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ، ولها أساليب كثيرة :

أحدها : أن يكون المشبه به مشاهدا مدركا بالحواس ، والمشبه معانى معقولة .

وثانيها : أن يكون المشبه به والمشبه محسوسين ، ووجه الشبه ، مع ذلك ، عقلى .

وثالثها : أن يكون المشبه والمشبه به معقولين^(٢).

مثال اللون الأول تشبيه البيان والحجة بالنور ، وقد سبق بيانه .

ومثال الثانى قول الرسول الكريم : « ايّاكم وخَضْرَاءُ

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠ .

الدمن^(١)»؛ فالشبه مأخوذ للمرأة من النبات ، وكلاهما جسم ، الا أنه لم يقصد بالتشبيه لون النبات ، وخضرته ، ولا طعمه ، ولا رائحته ، ولا شكله ، وصورته ، بل القصد شبه عقلى بين المرأة الحسنة في المنبت السوء ، وبين تلك النابتة على الدمنة ، وهو حسن الظاهر فى رأى العين ، مع فساد الباطن ؛ وطيب الفرع ، مع خبث الأصل^(٢) .

ومثال الثالث تشبيه وجود الشيء بالعدم ، على معنى أنه لما قل فى المعانى التى بها يظهر للشيء قدر ، ويصير له ذكر ، صار وجوده كلا وجود .

وكتشبيه العدم بالوجود ، على معنى أن الفانى لما خلف آثارا جميلة تحبب ذكره صار لذلك كأنه لم يعدم^(٣) .

وتشبيه المعقول بالمعقول يجىء على طريقين : أحدهما تنزيل الوجود منزلة العدم ، كقوله تعالى : « أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا ، فَأَحْيَيْنَاهُ » .

والطريق الثانى أن يكون لأحد المعنيين شبه بالآخر فى صفة معقولة ، كما فى قولهم : « لقي الموت » يريدون لقي الأمر الأشد الصعب الذى هوفى كراهة النفس له كالموت ؛ فقد عبرت وهنا عن شدة الأمر بالموت ، واستعرتة لهذا الأمر الشديد من

(١) الدمن : جمع دمنة ، وهى : المريلة .

(٢) أسرار البلاغة ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٧ .

أجلها ، والشدة ومحصولها الكراهة موجودة في كل واحد من المستعار له ، والمستعار منه ^(١) .

تلك هي الأقسام التي أوردها عبد القاهر للاستعارة ، وسوف يفرق بينها وبين التشبيه والتمثيل ، ويبين مكانها من المجاز ، بعد أن يتحدث عن هذه الأبواب .

ويقرر عبد القاهر أن مزية الاستعارة ، والمبالغة التي تدعى لها ، ليست في نفس المعنى الذي يقصد اليه المتكلم ، ولكن في طريق اثباته للمعنى ، وتقريره إياه .

وكل استعارة لا بد لها من قرينة تدل على أن الكلمة لا يراد بها معناها الحقيقي . وهم يجعلون هذه القرينة حالية ، إذا كانت الحال التي ألقى فيها الكلام تدل على المعنى المراد ، ولفظية إذا كان في الكلام ما يدل عليه .

ولعل عبد القاهر يرى أن الاستعارة تحتاج دائما الى قرينة لفظية تدل على المراد ، لأن قرينة الحال يكتفى بها في الاستعارات المشهورة .



ويلجئ عبد القاهر على فكرة المعنى في الاستعارة ، ولا يقف عند ظاهر الأمر ، ويتغلغل الى الأعماق ، حتى يقف على ما يراد

(١) المرجع السابق ص ٥٧ و ٦١ و ٦٩ .

بالاستعارة ، وعلى السر في أنها دائما أبلغ من الحقيقة ؛ فلا يطمئن الى أن المشبه به يستعار للمشبه ، ويأخذ معناه .

يقول عبد القاهر : « اعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك اذا قلت : رأيت أسدا ، وأنت تريد التشبيه ، كنت قلت لفظ « أسد » عما وضع له في اللغة ، واستعملته في معنى غير معناه ، حتى كأنه ليس بالاستعارة الا أن تعمد الى اسم الشيء ، فتجعله اسما لشبيهه ... ويذهبون عما هو مركز في الطباع من أن المعنى فيها المبالغة ، وأن يدعى في الرجل أنه ليس برجل ، ولكنه أسد بالحقيقة ، وأنه انما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى ، وأنه لا يشرك في اسم الأسد الا من بعد أن يدخل في جنس الأسد ؛ ... ومن أجل أن كان الأمر كذلك رأيت العقلاء كلهم يشبّون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبدا أبلغ من الحقيقة ؛ والا فان كان ليس ههنا الا نقل اسم من شيء الى شيء ، فمن أين يجب أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة ، ويكون لقولنا : رأيت أسدا ، مزية على قولنا : رأيت شيئا بالأسد ؛ وقد علمنا أنه محال أن يتغيّر الشيء في نفسه ، بأن ينقل اليه اسم قد وضع لغيره من بعد ألا يراد من معنى ذلك الاسم فيه شيء وبوجه من الوجوه » .

« واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم اذا قاسوا وشبّهوا على أن الأشياء تستحقّ الأسماء لخواص معان فيها دون ما عداها ؛ فاذا أثبتوا خاصية شيء لشيء أثبتوا له اسمه ، فاذا جعلوا الرجل بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد ، ولا يعدم منها

شيئا ، قالوا : هو أسد ، ... ثم انهم اذا استقصوا في ذلك تفوا
عن المشبه اسم جنسه ، فقالوا : ليس هو بانسان ، انما هو
أسد ، ... كما قال تعالى : « ما هذا بشراً ، ان هذا الا ملك
كريم » ، ثم ان لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا :
هو أسد في صورة انسان ... ففي هذه الجملة بيان لمن عقل أن
ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء الى شيء ، ولكنها ادعاء
معنى الاسم لشيء ؛ اذ لو كانت نقلاً ، وكان قولنا : رأيت أسداً ،
بمعنى رأيت شبيهاً بالأسد ، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة ،
لكان محالاً أن يقال : ليس هو بانسان ، ولكنه أسد ، في صورة
انسان ؛ كما أنه محال أن يقال : ليس هو بانسان ، ولكنه شبيه
بأسد ، أو يقال : هو شبيه بأسد في صورة انسان ^(١) .

وهكذا يضع عبد القاهر الاستعارة في مكانها ، ويبين سر
بلاغتها ، والمبالغة فيها ، وأنه ليست المسألة نقل كلمة من معنى
الى معنى ؛ لأن ذلك يفقد الاستعارة قوتها ، بل يضيع معناها ؛
لأننا لو نقلنا الأسد من معناه الحقيقي الى معنى الرجل الشجاع ،
لصار معنى (رأيت أسداً) : (رأيت رجلاً شجاعاً) ؛ فتفقد
الاستعارة قوتها ، ولا تكون أقوى من الحقيقة في شيء ، ولكن
مصدر قوة الاستعارة انما هو في ادعاء أن الرجل من جنس
الأسد حقيقة ، له طبيعته وصفاته .

وهكذا يخلص عبد القاهر الى ما يريد ، وهو أنه قد تبين

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٣١ - ٣٣٣ .

من غير وجه أن الاستعارة انما هي ادعاء معنى الاسم للشيء ،
لا نقل الاسم عن الشيء ، واذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم
للشيء ، علمت أن الذي قالوه من أنها تعليق للعبارة على غير
ما وضعت له في اللغة ، ونقل لها عمًا وضعت له - كلام قد
تسامحوا فيه ؛ لأنه اذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم لم
يكن الاسم مزالا عمًا وضع له ، بل مقرأ عليه ^(١) .

كذلك تراهم اذا تكلموا في الاستعارة لا يمتنعون من أن
يقولوا : انه أراد المبالغة ، فجعله أسدا ، وذلك صريح في أن
الأصل فيها المعنى ، وأنه المستعار في الحقيقة ، وأن قولنا :
استعير له اسم الأسد ، اشارة الى أنه استعير له معناه ، وأنه
جعل ايّاه ^(٢) . وهكذا لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة
وصفا للفظ من حيث هو لفظ ^(٣) .

تلك هي مباحث الاستعارة التي نثرها عبد القاهر في كتابه :
الدلائل ، والأسرار ؛ وقد جمعناها في هذا الفصل ، وأرجأنا
الموازنة بينها وبين غيرها من فنون القول الى ما بعد دراسة
هذه الفنون ، ولنبدأ ، كما بدأ عبد القاهر بباب التشبيه .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٤ .

التشبيه

أول ما تعرض له عبد القاهر في باب التشبيه أن جعله على ضربين :

أحدهما : أن يكون تشبيه الشيء بالشيء من جهة أمر يبين لا يحتاج فيه الى تأويل ، كتشبيه الشيء بالشيء ، من جهة الصورة والشكل ، وكالتشبيه من جهة اللون ، أو من جهة الصورة واللون ، أو من جهة الهيئة ، ويدخل في الهيئة حال الحركات في أجسامها ، كتشبيه الذهاب على الاستقامة بالسهم السديد ، وكذلك كل تشبيه يجمع بين شيئين مما يدخل تحت الحواس ، كتشبيه بعض الأصوات ببعض ، كتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل ، كتشبيه اللين الناعم بالخز ، وتشبيه رائحة بعض الرياحين ببعض .

وكذلك التشبيه من جهة الغريزة والطباع ، والأخلاق تدخل في الغريزة ، كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة .

فالشبه في هذا كله يبين ، لا يجرى فيه التأويل ولا يفتقر اليه في تحصيله ، وأي تأويل يجرى في مشابهة الحد للورد في الحمرة ، وأنت تراها ههنا ، كما تراها هناك ؟ وكذلك تعلم الشجاعة في الأسد ، كما تعلمها في الرجل ^(١) .

(١) أسرار البلاغة ص ٧٠ - ٧٢ .

ثانيهما : أن يكون التشبيه محصلاً بضرب من التأويل ،
وذلك كقولك : هذه حجّة كالشمس في الظهور ؛ فذلك تشبيه
لا يتم لك إلا بتأويل ، وذلك أن تقول : حقيقة ظهور الشمس
وغيرها من الأجسام ألا يكون دونها حجاب ، مما يحول بين
العين ورؤيتها . والشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول ؛ لأنها
تمنع القلب من رؤية ما هي شبهة فيه ، كما يمنع الحجاب العين
أن ترى ما هو من ورائه ، ولذلك توصف الشبهة بأنها اعترضت
دون الذي يروم القلب ادراكه ؛ فإذا ارتفعت الشبهة ، وحصل
العلم بمعنى الكلام الذي هو الحجّة على الحكم ، قيل هذا
ظاهر كالشمس ؛ أى ليس هنا ما يمنع من العلم به ، وليس
ثمّة مساع للتوقف والشك فيه ، وأن المنكر له اما مدخول في
عقله ، أو مسرف في العناد ، كما أن الشمس الطالعة لا يشك
فيها ذو بصر ، ولا ينكرها الا من لا عذر له في انكاره .

وهكذا قد احتجت في تحصيل الشبه بين الحجّة والشمس
الى مثل هذا التأويل^(١) .

وما طريقه التأويل يتفاوت تفاوتاً شديداً ، فمنه ما يقرب
مأخذه ، ومنه ما يحتاج الى قدر من التأمل ، ومنه ما يدق
ويغض ، حتى يحتاج في استخراجها الى فضل رويّة^(٢) .

فالقريب المأخذ مثل تشبيه الحجّة بالشمس ، وما يحتاج الى

(١) المرجع السابق ص ٧٠ - ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

ضرب من التلطّف كقولهم في صفة الكلام : ألفاظه كالماء في السّلاسة ، وكالتّسيم في الرّقّة ، وكالعسل في الحلاوة .

أمّا ما تقوى فيه الحاجة الى التّأويل ، حتى لا يعرف المقصود من التشبيه فيه بيديها السّماع ، فكقول كعب الأشقرى في وصف بني المهلب : « هم كالحلقة المفرغة : لا يدري أين طرفاها ^(١) » .

والتشبيه يطلق على الضريين جميعا ، أمّا التمثيل فهو الضرب الثاني منهما ، ولذلك كان التشبيه عاما ، والتمثيل أخصّ منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا ^(٢) .

وانما اتقسم التشبيه هذا الاقسام ؛ لأن الاشتراك في الصفة يقع مرّة في نفسها وحقيقة جنسها ، ومرّة في حكم لها ومقتضى ؛ فالخذّ يشارك الورد في الحمرة نفسها ، وتجدها في الموضعين بحقيقتها ؛ ولكن اللفظ يشارك العسل في الحلاوة ، لا من حيث جنسه ، بل من جهة حكم وأمر يقتضيه ، وهو ما يجده الذائق في نفسه من اللذة ، اذا صادفت بحاسة الذوق ما يميل اليه الطبع ؛ فاذا شبه اللفظ بالعسل في الحلاوة ، كان التشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها ، ولكن من مقتضى لها ، وصفة تتجدد في النفس بسببها ، وأن السامع يجد عند وقوع هذا

(١) المرجع السابق ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

اللفظ في سماعه حالة في نفسه شبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل^(١) .

والتشبيه الحقيقي الأصلي هو الضرب الأول ؛ أما الضرب الثاني ففرع له ، ومرتب عليه ، لأن مدار التشبيه على أنه يقتضى ضربا من الاشتراك ، ومعلوم أن الاشتراك في نفس الصفة أسبق في التصوّر من الاشتراك في مقتضى الصفة ؛ فالحلاوة أولا ، ثم انها تقتضى اللذة في نفس الذائق لها^(٢) ، ثانيا .

والشبه العقلي ربما انتزع من شيء واحد ، كما رأينا من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل ؛ وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها الى بعض ، ثم يستخرج من مجموعها الشبه ، ومثال ذلك قوله تعالى : « مثل الذين حُمِّلُوا التوراة ، ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » فالشبه منتزع من أحوال الحمار ، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ، ثم لا يحسن بما فيها ، ولا يشعر بمضمونها ، ولا يفرّق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ؛ فالشبه كما ترى مقتضى أمور مجموعة ، ونتيجة لأشياء ألّفت وقرن بعضها الى بعض .

وقد يجيء التشبيه معقودا على أمرين ، ولكنهما لا يتشابكان

(١) المرجع السابق ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٩ - ٨٠ .

هذا التشابك ، كقولهم : « هو يصفو ، ويكدر » ؛ لأنهم وان أرادوا أن يجمعوا له الصّفتين ، لا يريدون أن احداهما ممتزجة بالأخرى ^(١) .

ومما ينبغي أن يعلم أن التشبيه الذى هو أولى بأن يسمى تمثيلا ، لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصل لك الا من جملة من الكلام ، أو جملتين ، أو أكثر ، حتى ان التشبيه كلما كان أوغل فى كونه عقليا محضا ، كانت الحاجة الى الجملة أكثر ، وذلك كقوله تعالى : « انثما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، ممّا يأكل الناس والأنعام ، حتى اذا أخذت الأرض زخرفها ، وازيّنت ، وظنّ أهلها أنهم قادرون عليها ، أتاهم أمرنا ليلا أو نهارا ، فجعلناها حصيدا كأنّ لم تغن ^(٢) بالأمس » وقد كثرت الجمل فيه ، حتى انك ترى فى هذه الآية عشر جمل اذا فصلت ، والشبه منتزع من مجموعها ، من غير أن يمكن فصل بعضها من بعض ، ولا حذف شئ منها ، فلو حذف منها جملة واحدة من أى موضع كان أخلّ ذلك بالمغزى من التشبيه ^(٣) .

أما اذا لم ترتب الجمل هذا الترتيب الذى يضم بعضها الى بعض فليست من هذا اللون من التمثيل ، كما اذا قلت : زيد

(١) أسرار البلاغة ص ٨٠ - ٨٢ .

(٢) تغن : تكثر .

(٣) أسرار البلاغة ص ٨٧ .

كالأسد بأسا ، والبحر جودا ، والسيف مضاء ، فانه لا يجب الاحتفاظ في هذه التشبيهات بنظام مخصوص بل لو بدأت بالسيف ، وتشبيهه به في المضاء ، وأخرت تشبيهه بالأسد في الشجاعة ، كان المعنى بحاله ^(١) .

(١) المرجع السابق نفسه .

التمثيل

عنى عبد القاهر عناية كبرى بالتمثيل ، فذكر أن له مظهرين :
أحدهما : أن يظهر المعنى ابتداءً في صورة التمثيل ، وثانيهما :
ما يجيء في أعقاب المعانى ؛ لايضاحتها ، وتقريرها في النفوس .
وهو على الحالين يكسو المعانى أبهة ، ويرفع من أقدارها ،
ويضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، ودعوة القلوب اليها ،
ويستثير لها من أقاصى الأفئدة صباية وكلفا ، ويقسر الطَّبَاع
على أن يعطيها محبةً وشغفا^(١) .

وان أردت أن تعرف ذلك فانظر الى نحو قول البحتري :

دان على أيدي العفّة ، وشاسع

عن كلّ نِدٍّ في الندى وضرب

كالبدْرِ أفرط في العلوّ ، وضوءه

للعصبة السّارينَ جيد قريب

وفكر في حالك وحال المعنى معك ، وأنت في البيت الأول
لم تنته الى الثاني ، ثم قسمهما على الحال وقد وقفت عليه ، فانك
تعلم بعد ما بين حالتك ، وشدة تفاوتهما في تمكّن المعنى
لديك ، وتحبّبه اليك ، ونبله في نفسك ، وتوفيره لأنسك^(٢) .

(١) المرجع السابق ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٧ - ٩٨ .

وكذلك تعهد الفرق بين أن تقول : أرى قوما لهم بهاء
ومنظر ، وليس هناك مخبر ، وتقطع الكلام ، وبين أن تتبعه قول
ابن لنكك :

في شجر السَّرْوِ منهم مَثَلٌ
لَهُ رُثْوَاءٌ ، وَمَا لَهُ ثَمَرٌ

وقول ابن الرومي :

فَعَدَا كَالْخِلَافِ : يثورق للعين ، ويأبى الاثمار كلّ الالباء
» وانظر الى المعنى فى الحالة الثانية ، كيف يورق شجره
ويثمر ، ويفترّ ثغره ، ويسيم^(١) .

وتأمل كذلك بيت أبى تمام :

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ فَضِيلَةٍ

طَوَّيْتُ أَتَاحَ لَهَا لِسَانَ حَسُودٍ

مقطوعا عن البيت الذى يليه ، برغم أن البيت واضح
المعنى ، ثم أتبعه بالبيت التالى ، وهو :

لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَرَتْ

مَا كَانَ يَتَعَرَّفُ طَيْبُ عَرَفِ الْعُثُودِ

وانظر هل نشر المعنى تمام حلتته ، وأظهر المكنون من
حسنه وزينته ، واستحق التقديم كله الا بالبيت الأخير ، وما
فيه من التمثيل والتصوير^(٢) .

(١) أسرار البلاغة ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٠ .

وكذلك فرّق في بيت المتنبي :

ومن يَكْ ذَا قَم مَثْرٌ مَرِيض

يجِد مَثْرًا بِهِ الْمَاءُ الزُّلَالَا

لو كان عبّر عن المعنى بقوله : « ان الجاهل الفاسد الطبع يتصور المعنى بغير صورته ، ويخيّل اليه في الصواب أنه خطأ » ، فهل كنت تجد هذه الرّوعة ؟ وهل كان يبلغ من التّهجين للجاهل ، والكشف عن قصصه ما بلغ التمثيل في البيت ؟^(١) .

واهتم عبد القاهر بالبحث عن الأسرار التي جعلت للتمثيل هذا الأثر في النفس ، فوجد لذلك أسبابا وعلا ، كل منها يقتضى أن يفهم المعنى بالتمثيل وينبل ، ويشرف ويكمل .

فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ ، نحو أن تنقلها عن العقل الى الاحساس ، وعمّا يعلم بالفكر الى ما يعلم بالطّبع .

ذلك أن المعانى التي يجيئ التمثيل في عقبها على ضربين : غريب بديع يمكن أن يخالف فيه ، ويدعى امتناعه ، واستحالة وجوده ، كقول الشاعر :

فان تَفْتَق الأَنَامَ ، وأنت مِنهم

فان المِسْك بعضُ دم الغزالِ

وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام ، وفاتهم ، الى حد بطل معه

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة ، بل صار كأنه أصل
بنفسه ؛ وجنس برأسه ، وهذا أمر غريب ، وهو أن يتناهى
بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به الى أن يصير كأنه
ليس من ذلك الجنس ، فاذا قال : «فان المسك بعض دم الغزال»
فقد أبان أن لما ادعاه أصلا في الوجود ، وبرأ نفسه من صفة
الكذب ؛ وذلك أن المسك قد خرج من صفة الدم وحقيقته ،
حتى لا يعدّ في جنسه ، اذ لا يوجد في الدم شيء من أوصافه
الشريفة الخاصة بوجه من الوجوه ، ولا في المسك شيء من
الأوصاف التي للدم .

والضرب الثانى : ألا يكون المعنى غريبا نادرا ، بل أن ينفى
عن فعل من الأفعال التي يفعلها الانسان - الفائدة ، ويدعى
أنه لا يحصل منه على طائل ، ثم يمثله في ذلك بالقابض على
الماء ، أو الراقم فيه ؛ فليس بمنكر مستبعد خطأ الانسان في
فعله أو ظنّه وأمله وطلبه ، كما في قول الشاعر :

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض
على الماء خائته قروج الأصابع

والشاعر هنا أراد أن يبيّن مقدار خيبة أمله ، فعندما جاء
بالتمثيل أراك رؤية لا تشك معها ، ولا ترتاب ، أنه بلغ في خيبة
ظنّه ، وبوار سعيه ، الى أقصى المبالغ ، وانتهى فيه الى أبعد
الغايات ، حتى لم يحظ لا بما قلّ ، ولا ما كثر ^(١) . وذلك

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٢ - ١٠٥ .

راجع الى التمثيل ، لأثنا نعلم أن المشاهدة تؤثر في النفوس حتى مع العلم بصدق الخبر^(١) .

وسبب آخر يذكره عبد القاهر مبيّنا به روعة التمثيل ، ويراه محيطا بأطراف الباب ، ذلك أن لتصوّر الشبه من الشيء في غير جنسه وشكله بابا آخر من الظرف واللطف ، ومذهبها من مذاهب الاحساس لا يخفى موضعه من العقل ، واذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشدّ ، كانت الى النفوس أعجب ، وكانت النفوس لها أطرب .
والتمثيل أخص شيء بهذا الشأن .

« وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين ، حتى يختصر بعد ما بين المشرق والمغرب ... وهو يريك للمعاني الممثلة بالأوهام شَبَها في الأشخاص الماثلة ... وينطق لك الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة في الجماد ، ويريك التثام عين الأضداد ، ويجعل الشيء قريبا بعيدا معا »^(٢)

وانظر كيف يقرب المتباعدين ، وأنت تجد إصابة الرجل في الحجّة ، وحسن تخليصه للكلام ، قد مثلت تارة بالهناء^(٣) ، ومعالجة الابل الجربى به ، وأخرى بحزّ القصّاب اللّحم ، واعماله السكّين في تقطيعه ، اذ يقولون : يضع الهناء مواضع

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٠٨ - ١١٢ .

(٣) الهناء : القطران .

النَّقَبِ^(١) » و « يطبَّق^(٢) المِفْصَل » ؛ فهل ترى مزيداً في التناكر على ما بين طلاء القطران ، وجنس القول والبيان^(٣) .

ومن أسباب جمال التمثيل أنه يأتيك من الشيء الواحد بأشياء عدة ؛ فمثلاً يعطيك من القمر الشهرة في الرّجل ، والنباهة ، والعزّ ، والرّقعة ؛ ويعطيك الكمال عن النقصان ، والنقصان عن الكمال ؛ ويعطيك شبه الإنسان في لُشّاته وتماثله إلى أن يبلغ حد التّمام ، ثم تراجعها إذا انقضت مدة الشباب ؛ وكذلك يتفرع من حالتى تمامه ونقصانه فروع لطيفة ؛ وهكذا ينظر إلى مقابله الشمس ، واستمداده من نورها ، وإلى كون ذلك سبب زيادته ونقصه ، وحصوله في المحاق ، وغير ذلك من أحواله ، إلى غير ذلك مما يشبه به من حيث المنظر^(٤) .

هذا إلى أن المعنى إذا أتاك ممثلاً فهو في الأكثر ينجلي لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة ؛ ومن المركز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه ، كان نيله أحلى ، وكان موقعه من النفس أجلاً وألطف^(٥) . وذلك يكون بتقرير الشبه بين الأشياء المختلفة^(٦) .

(١) النقّب كصرد : الجرب .

(٢) طبق السيف : أصاب المفصل .

(٣) أسرار البلاغة ص ١١٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٧ .

(٥) المرجع السابق ص ١١٨ .

(٦) المرجع السابق ص ١٢٧ .

ويمجد عبد القاهر تمجيذا لا حد له لمح الصلة بين هذه الأشياء المختلفة ، اذ يرى أنه لم تأتلف هذه الأجناس المختلفة للمتمثل ، ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبه ، الا لأنه لم يراع ما يحضر العين ، ولكن ما يستحضر العقل ، ولم ينعن بما تنال الرؤية ، بل بما تعلق الرؤية ، ولم ينظر الى الأشياء من حيث تحويها الأمكنة ، بل من حيث تعيها القلوب الفطنة ، وعلى حسب دقة المسلك الى ما استخرج من الشبه تكون منزلة الأديب في الحذق والالهام والألمعية حتى يصير اماما يتبعه من يجيء من بعده .

ولكن عبد القاهر لا يرى أنك متى ألقت الشيء ببعيد عنه في الجنس فقد أصبت وأحسن ، ولكنه يشترط لذلك أن تصيب بين المختلفين في الجنس شبيها صحيحا معقولا ؛ فأمّا أن تستكره الوصف ، وتروم أن تصوّره حيث لا يتصور فلا ؛ لأنك حينئذ تكون بمنزلة الصانع الأخرق الذي يضع في صورته ما لا يلائمها ، فتخرج مضطربة تنبو العين عنها .

كذلك ليس المراد بالحذق في ايجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس أنك تقدر أن تحدث بينها مشابهة ليس لها أصل في العقل ؛ وانما المراد أن هناك مشابهاة خفية يدق المسلك اليها ؛ فاذا تغلغل الفكر ، فأدركها ، استحق صاحبها الفضل ^(١) .

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ - ١٣١ .

ويرى عبد القاهر أن من التشبيه ما يكون قريبا يقع في
الخاطر لأول وهلة ، كما اذا رأيت الشمس ، وجرى في خاطرك
استدارتها ونورها ، فانه يقع في قلبك المرآة المجلوّة ، ويتراءى
لك الشبه بينهما ؛ ولكنك تعلم أن خاطرك لا يسرع الى تشبيه
الشمس بالمرآة المجلوّة في كفّ الأشل ، كقوله :

والشمس كالمرآة في كفّ الأشلّ

فبعض التشبيه كالغائب ، وبعضه كالبعيد ، لا ينال الا بعد
قطع مسافة اليه ، ولا يناله الا عميق التفكير ^(١) .

ويبين عبد القاهر السبب في سرعة بعض التشبيه الى الفكر ،
واباء البعض أن يكون له ذلك الاسراع ، ويذكر لذلك علّتين :
احدهما : أن الجملة دائما أسبق الى النفوس من التفصيل ،
فترى بالنظر الأول الوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل
عند اعادة النظر ، وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس ،
والأمر في القلب كذلك ، تجد الجمل دائما تقع في الخاطر أولا ،
وترى التفاصيل لا تحضر الا بعد اعمال الرويّة ؛ فالاشتراك في
الصفة اذا كان من جهة الجملة بحيث لا يشوبه شيء من
التفصيل ، نحو ان كلا الشيتين أسود ، فهو يقلّ عن أن يحتاج
فيه الى تشبيه ، فان دخل في التفصيل شيء نحو أن هذا السواد
صاف برّاق ، احتاج بقدر ذلك الى اعمال الفكر ؛ فان زاد

(١) أسرار البلاغة ص ١٢٥ - ١٢٧ .

تفصيله بخصوصية تحتاج الى فضل تأمل ، ازداد الأمر قوة
في اقتضاء الفكر ، كتشبيه سقط النار بعين الديك في قوله :
وسقط كعين الديك عاورت صخبتي^(١) .

وبمقدار لمح هذه التفاصيل يتفاضل البلاء ، ويمكن الموازنة
بين بعضهم وبعض ، وتفضيل البليغ يتنبه الى التفاصيل^(٢) .
والعلة الثانية لأن يكون الشيء ثابت الصورة في النفس ،
أن يكثر دورانه على العيون ، وأن تدركه الحواس في كل وقت
أو في أغلب الأوقات ؛ فكل تشبيه رجع الى وصف أو صورة ،
أو هيئة من شأنها أن ترى وتبصر دائما — هو تشبيه نازل
مبتذل ، وما كان بالضد من هذا ، وفي الغاية القصوى من
مخالفته فالتشبيه حينئذ غريب نادر بديع ، ثم تتفاضل التشبيهات
التي تجيء بين هذين الطرفين بحسب حالها منهما^(٣) .

وعلى أساس ما في التشبيه من تفصيل وازن بين قول بشّار :

كأن مَثَارَ النَّقْعِ فوق رءوسِنا
وأسيافنا ليلٌ تهاوى كواكبُه

وقول المتنبي :

يزورُ الأعادي في سماء عِجاجة
أسنَّته في جانبِها الكواكبُ

(١) السقط : ما يخرج من الزند . وعاورت : تناوبت معهم .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٣٧ - ١٤٢ .

(٣) أسرار البلاغة ص ١٤٣ - ١٤٤ .

وقول عمرو بن كلثوم :

تَبْنِي سَنَابِكَهَا مِنْ فَوْقِ أَرْؤُسِهِمْ

سَقَنًا كَوَاكِبَهُ الْبَيْضَ الْمَبَاتِيرَ

يقول عبد القاهر معلقاً على هذه الأبيات الثلاثة : «التفصيل في الأبيات الثلاثة كأنه شيء واحد ؛ لأن كل واحد منهم يشبه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل ، الا أنك تجد لبیت بشّار من الفضل ، ومن كرم الموقع ، ولطف التأثير في النفس ما لا يقلُّ مقداره ، ولا يمكن انكاره ؛ وذلك ؛ لأنه راعى ما لم يراعه غيره ، وهو أن جعل الكواكب تنهاوى ؛ فأتمّ الشبه ، وعبر عن هيئة السيوف ، وقد سلّت من الأغمد ، وهي تعلو وترسب ، وتجيء وتذهب ، ولم يقتصر على أن يريك لمعانها في أثناء العجاجة ، كما فعل الآخرون ؛ وكان لهذه الزيادة التي زادها حظ من الدقّة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل »^(١).



ومما يزداد به التشبيه دقة وسحراً أن يجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركات .

والهيئة المقصودة في التشبيه على وجهين :

أحدهما : أن تقترن بغيرها من الأوصاف كالشكل واللون ونحوهما ، كقول الشاعر :

والشمس كالمرآة في كفّ الأشكل

(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

أراد أن يرينا مع الشكل الذى هو الاستدارة ، ومع
الاشراق والتلاؤ - الحركة التى تراها للشمس ، اذا أنعمنا
التأمل ، ثم ما يحصل فى نورها من أجل تلك الحركة ، وذلك أن
للشمس حركة متصلة دائمة فى غاية السرعة ، ولنورها بسبب
تلك الحركة تموج واضطراب عجيب ؛ ولا يتحصل هذا الشبه
الا بأن تكون المرآة فى يد الأشل^(١) ، لأن حركته تدور وتتصل ،
ويكون فيها سرعة وقلق شديد ، حتى ترى المرآة لا تقرر فى
العين ، وبدوام الحركة وشدة القلق فيها يتموج نور المرآة ،
ويقع الاضطراب الذى كأنه يسحر الطرف ؛ وتلك حال الشمس
بعينها ، حين تحدّ النظر ، حتى تتبين الحركة العجيبة فى جرمها
وضوئها ، فانك ترى شعاعها كأنه يهيم بأن ينبسط ، حتى يفيض
من جوانبها ، ثم يبدو له ، فيرجع من الانبساط الذى بدأه ،
الى انقباض كأنه يجمعه من جوانب الدائرة الى الوسط^(١) .

وثانيهما : أن تجرّد هيئة الحركة ، حتى لا يراد غيرها ، ويقع
فيها نوع من التركيب بأن يكون للجسم حركات فى جهات
مختلفة نحو أن بعضها يتحرك الى يمين ، والبعض الى شمال ،
وبعض الى فوق ، وبعض الى قدام ، ونحو ذلك ، وكلما كان
لتفاوت الجهات التى تتحرك اليها أبعاد الجسم أشدّ كان
التركيب فى هيئة المتحرك أكثر ، فحركة السهم لا تركيب فيها ؛
لأن الجهة واحدة ، ولكن فى حركة المصحف تركيب ؛ لأنه فى

(١) أسرار البلافة ص ١٥٧ .

احدى الحالتين يتحرك الى جهة غير جهته في الحالة الأخرى ،
وذلك اذ يقول ابن المعتز :

وكانَّ البرقُ مُصحفٌ قار

فانطباقاً مرّةً ، وانفتاحاً^(١)

وكما تعتبر هيئة الحركة في التشبيه ، كذلك تعتبر هيئة
السكون ؛ فاذا وقع في شيء من هيئات الجسم في سكونه
تركيب وتفصيل لطف التشبيه ، وحسن ، كقول المتنبي في صفة
الكلب :

يتقنّى ، جلوسَ البدوى المصطفى

بأربع مجدولة لم تجدل

فقد اختص هيئة البدوى المصطفى في تشبيه هيئة سكون
أعضاء الكلب ومواقعها ؛ ولم ينل التشبيه حظاً من الحسن الا
بأن فيه تفصيلاً ، من حيث كان لكل عضو من الكلب في اقعائه
موقع خاص^(٢) .



والتشبيه ضربان : متعدد ، ومركب .

فالمعدد هو تشبيه شيئين بشيئين ، الا أن أحدهما لا يدخل
الآخر في الشبه ، كقول امرئ القيس :

(١) أسرار البلاغة ص ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا

لدى وكرها العنّاب والحشَف البالى^(١)

لأن الشاعر لم يقصد الى أن يجعل بين الشيتين اتصالا ،
وانما أراد اجتماعا فى مكان فقط ، وليس لمضامّة الرطب من
القلوب الى اليابس هيئة يقصد ذكرها^(٢) .

أما المركّب فهو الذى تتداخل أجزاؤه بعضها فى بعض ،
كما سبق أن مثلنا .

(١) الحشف : أردا الثمر .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٦٨ .

الفرق بين الاستعارة والتشبيه والتمثيل

يفرق عبد القاهر أول ما يفرق بين الاستعارة والتمثيل بأن الاستعارة تكون في لفظ ينقل عن أصله اللغوي ، ويجرى على ما لم يوضع له ، من أجل شبه بين ما نقل اليه وما نقل عنه ؛ فإذا قلت رأيت أسدا ، تريد به الرجل الشجاع كانت الاستعارة في كلمة الأسد .

أما التمثيل فهو التشبيه المنتزع من مجموع أمور لا تحصل إلا بجملة من الكلام أو أكثر ، وقد تجد الألفاظ في الجمل التي يعقد منها جارية على أصولها وحقائقها في اللغة ^(١) . وقرأ قوله تعالى : « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلف به نبات الأرض ، ممّا يأكل الناس والأنعام ، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها ، وازيّنّت ، وظن أهلها أنّهم قادرون عليها أتاهم أمرنا ليلا أو نهاراً ، فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » ؛ فانك تجد جمل التمثيل قد استخدمت ألفاظها فيما وضعت له في اللغة ، وتجد التمثيل مكوّناً هنا من جمل لا محصوراً في كلمة واحدة كأمر الاستعارة ؛ فإذا وقع في أثناء ما يعقد به

(١) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

المثل من الجملة والجملتين والثلاث لفظة منقولة عن أصلها
فذلك شيء لم يعتمد من جاء بالمثل^(١) .

ويفرق بين الاستعارة والتشبيه الصريح بأن الاستعارة من
شأنها أن تسقط ذكر المشبه ، وتطرحه ، وتدعى له الاسم
الموضوع للمشبه به ، لقصد أن تبالغ فيه ، بحيث تخيل أنك
رأيت نفس الأسد^(٢) . كذلك لا يكون نقل اللفظ عن موضوعه
من أغراض من يأتي بالتشبيه في عبارته .

ومن ذلك يتبين أن الاستعارة ليست التشبيه ، ولكنها تكون
من أجل التشبيه ، وهو كالغرض فيها ، ولكن التشبيه يحصل
بالاستعارة على وجه خاص وهو المبالغة ؛ وكما أن التشبيه
الكائن على وجه المبالغة غرض في الاستعارة ، كذلك الاختصار
والإيجاز غرض من أغراضها . ألا ترى أنك تفيد بالاسم الواحد
الموصوف ، والصفة ، والتشبيه ، والمبالغة ؛ لأنك تفيد بقولك :
« رأيت أسدا » أنك رأيت شجاعا شبيها بالأسد ، وأن شبهه به
في الشجاعة على أتم ما يكون ، حتى أنه لا ينقص عن الأسد
فيها^(٣) .

وإذا كان الشبه بين المستعار منه والمستعار له في الاستعارة
من المحسوس والغرائز كان حقهما أن يقال : أنها تتضمن
التشبيه ، ولا يقال : أن فيها تمثيلا وضرب مثل ، وإذا كان

(١) أسرار البلاغة ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٢٠٨ .

الشبه عقليا جاز اطلاق التمثيل فيها ، وأن يقال : ضرب الاسم مثلا هكذا ، كقولنا : ضرب الثور مثلا للقرآن ، والحياة مثلا للعلم (١) .



ليس كل تشبيه يمكن أن يتحول الى استعارة ، وانما يجوز ذلك اذا كان الشبه بين الشيئين مما يقرب مأخذه ، ويسهل متناوله ، ويكون في الحال دليل عليه ، حتى يمكن المخاطب اذا أطلقت له الاسم أن يعرف ما أردت .

فاذا لم يكن سبيل الى معرفة المقصود من الشبه فيه الا بعد ذكر الجمل التي يعقد بها التمثيل ، فان الاستعارة لا تدخله ، لأن وجه الشبه اذا كان غامضا لم يجز أن تقتصر الاسم ، وتنقله الى غير ما هو أهله ، من غير أن يكون معك شاهد ينبيء عن الشبه ، فلو حاولت أن تحول قول الشاعر :

فائك كالليل الذي هو مذكر كى
وان خلت أن المتأتى عنك واسع

الى استعارة ، وأن تعامل الليل معاملة الأسد في قولك : « رأيت أسدا » لم تجد له مذهباً في الكلام ؛ لأنك لا تخلو من أحد أمرين : إما أن تحذف الصفة ، وتقتصر على ذكر الليل مجرّداً ، فتقول : ان فررت أظلّنى الليل ؛ وهذا محال ؛ لأنه ليس

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

فى اللئل-ءللى على النكئة الةى قصلها الالعر من أنه لا ىفوة ،
وان أبعد فى الهرب ؛ لسة ملكه ، وظول ىده .

وان لم ءءف الصفة وءءء طرىق الاستعارة فىه ىؤءى
الى ءعسفف ؛ اء لو قلت : ان فررت منك وءءء لىلا ىءركنى ،
وان ظننت أن المئئأى واسع ، والمهرب بعبء - قلت ما لا ءقبله
الطباع ؛ لأن العرف لم ىجر بأن ءجعل المءءوح هكءا ^(١) .



وءءصل لك المبالغة فى ءءبىبه اذا ءءفء أءائه ، فقلت
مءلا : « زىء الأسد » فالقصد أن ءبالغ ، ءءجعل المءءور كأنه
الأسء ، وءشىر الى مءل ما ىءصل لك من المعنى اذا ءءفء ءءر
المشبّه أصلا ، فقلت : رأىء أسءا ^(٢) . وكآن عبء القاهر ىرى
ءءبىبه المءءوف الأءاة قرىبا من الاستعارة فى افاءة المبالغة ،
أو كالأستعارة فى افاءة هءه المبالغة ^(٣) .



وربما وءءء الاسم وقء وقع من نظم الكلام الموقع الذى
ىقتضى كونه مستعارا ، ءم لا ىكون مستعارا ؛ وءلك ، لأن
ءءبىبه المقصوء منوط به مع غىره ، ولىس له شبه ىنفرد به ،

(١) أسرار البلاغة ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢) المرىع السابق ص ٢١٥ .

(٣) المرىع السابق ص ٢١٨ .

بل الشبه منتزع من مجموع جملة من الكلام ، كما في قول داود بن عليّ حين خطب ، فقال : « والآن أخذ القوس باريها » فانه ، وان كان القوس يقع كناية عن الخلافة ، والبارى عن المستحق لها — لا يجوز أن يقال : ان القوس مستعار للخلافة ؛ لأنه لا يتصور أن يخرج للخلافة شبه من القوس على الافراد ، وأن يقال : هي قوس ؛ وانما الشبه مؤلف من حال الخلافة مع القائم بها ، ومن حال القوس مع الذي براها ، وهو أن البارى للقوس أعرف بخيرها وشرّها ، وأهدى الى تصريحها ؛ اذ كان العامل لها ؛ وكذلك الجامع للصفات التي تتطلبها الخلافة يكون أهدى الى توفية الخلافة حقوقها ، وأن يراعى في سياسة الناس العدالة والانصاف^(١)، فذلك تمثيل لا استعارة .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

الكناية

عرّف عبد القاهر الكناية بأن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى ، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجىء الى معنى هو تاليه وتابع له فى الوجود ، فيومىء به اليه ، ويجعله دليلا عليه .

مثال ذلك قولهم : « هو كثير رماد القدر » يعنون كثير القرى ، وفى المرأة : « نثوم الضحى » يريدون أنها مترفة مخدومة ، لها من يكفيها أمرها .

فقد أرادوا معنى ، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ، ولكنهم توصّلوا اليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يكون فى الوجود اذا كان المعنى الأول .

أفلا ترى أنه اذا كثر القرى كثر رماد القدر ، واذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام الى الضحى^(١) .

وقد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الافصاح^(٢) ، ويرى عبد القاهر أن ذلك ، وان كان معلوما ، يحتاج لكى تطمئن نفس العاقل اليه أن نعرف سببه وعلة ، فنحن نعلم

(١) دلائل الاعجاز ص ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ .

أن قولنا : هو جم الرّماد ، أبهى للمعنى وأنبل من أن ندع
الكناية ، ونصرّح بالذى نريد ، ولكن ما سبب ذلك وما
علته ؟ (١) .

ليست المزيّة التى تثبتها للكناية على الافصاح ، وليست
المزية التى ندّعيها لها فى نفس المعنى الذى يقصد المتكلم اليه ،
ولكنّ المزية فى طريق اثبات هذا المعنى ، فاذا قلنا : ان الكناية
أبلغ من التصريح ، فليس المراد أننا عندما كنينا عن المعنى زدناه
فى ذاته ، بل اننا زدنا فى اثباته ؛ فجعلناه أبلغ وآكد وأشدّ ؛
فليست المزيّة فى قولهم : « جم الرّماد » أنه دل على كرم
أكثر ، بل أنك أثبت له القرى من وجه هو أبلغ ، وادعيتـه
دعوى أنت بصحّتها أوّثق (٢) .

والسبب فى أن كان للاثبات بالكناية مزيّة لا تكون
للتصريح ، أن اثبات الصفة باثبات دليلها ، وإيجابها بما هو
شاهد على وجودها — آكد وأبلغ من أن تجيء الى الصّفة ،
فتثبتها هكذا ناذجا غفلا (٣) .

ومعنى ذلك أنك تأتى فى الكناية بالدليل على الصفة التى
تريد اثباتها ، ذلك أن كثرة رماد القدر دليل على كثرة القرى ،
فى العصور السالفة ، وهو ما تريده من الكناية .

(١) المرجع السابق ص ٥٦ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٥٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٧ .

ومن هذا يتبين أن اللفظ في الكناية يدل على معنى ، وأن هذا المعنى يدل على المعنى المراد من الكناية ، فهي من دلالات المعانى على المعانى .

قال عبد القاهر : وقد رأوا « أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلا على المعنى الثانى ، ووسيطا بينك وبينه متمكنا فى دلالاته ، مستقلا بوساطته ، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك اليه آيين اشارة ، حتى يخيّل اليك أنك فهمته من حاقّ اللفظ ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك ، وسرعة وصوله اليك ، مثل قوله :

لا أتمتع العوذ بالفِصالِ ، ولا

أبتاعُ الا قربةَ الأجلِ » (١)

فمعنى الجملة الأولى أنه لا يترك الفصيل لأمه تستمتع به ، أى أنه يذبحه لأضيافه ، وهذا المعنى يؤدي بك فى سر الى أنه كريم ، يذبح الثوق للضيفان ، ودلالة المعنى الأول على المعنى الثانى بيّنة لا خفاء بها .

ومعنى الجملة الثانية فى البيت أنه لا يشتري الا الناقة القريبة الأجل ، التى تذبح بعد شرائها للضيفان ، وذلك يدل على كرم الرجل ، وهو المعنى المراد ، وكانت دلالة المعنى الأول عليه دلالة بيّنة لا غموض فيها .

(١) دلائل الامجاز ص ٢٠٧ . والعوذ : جمع عائد ، وهى : التى مر على ولادتها عشرة ايام ، او خمسة عشر يوما . والفصيل : ولدها .

فإذا كان المعنى الأول « منقوض القوة في قاذية ما أريد منه ؛ لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضى حق السفارة فيما بينك وبين معنك ، ويوضح تمام الايضاح عن مغزاك ، فانظر الى قول العباس بن الأحنف :

سأطلب بعد الدار عنكم ؛ لتقرّبوا

وتسكب عيناى الدموع ؛ لتجمدا

بدأ فدلّ بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد ، فأحسن وأصاب ؛ لأن من شأن البكاء أبدا أن يكون أمارّة للحزن ، وأن يجعل كناية عنه ، ثم التمس أن يدل على ما يوجبه دوام التلاقى من السرور بقوله « لتجمدا » وظنّ الجمود يبلغ فى افادة المسرة والسلامة من الحزن ، ما بلغ سكب الدمع فى الدلالة على النكابة والحزن ، ونظر الى أن الجمود خلوه العين من البكاء ، وانتفاء الدموع عنها ، وأنه اذا قال : « لتجمدا » ، فكأنه قال : أحزن اليوم لئلا أحزن غدا ، وتبكي عيناى جهدهما لئلا تبكيا أبدا . وغلط فيما ظن ؛ وذلك أن الجمود هو ألا تبكى العين مع أن الحال حال بكاء ، ومع أن العين يراد منها أن تبكى ، ويشتكى من ألا تبكى ... ولو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء ، ويصح أن يدل به على أن الحال حال مسرة وجبور ، لجاز أن يدعى به للرجل ؛ فيقال : لا زالت عينك جامدة ، كما يقال : لا أبكى الله عينك . وذلك ما لا يشك فى بطلانه ^(١) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .

فالكناية البليغة هي تلك التي ينتقل فيها الإنسان من المعنى الى معنى المعنى في طريق منهّد لا يتعثر فيه ، ولا يغلق أمامه ، كما حدث ذلك في معنى الجمود .

وهذا الذي تحدثنا عنه يكون في الكناية عن الصفة ؛ يكون للكلام معنى ، ويدل هذا المعنى على الصفة المراد اثباتها ، كما رأينا .

وكذلك قد يذكرون الصفة ، ويذهبون في اثباتها مذهب الكناية أيضا ^(١) ، وهنا يقف عبد القاهر معجبا بهذا اللون من الكناية أيّما اعجاب ، ويبين عن هذا الاعجاب بقوله : « وإذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطرف ، ودقائق تعجز الوصف ، ورأيت هناك شعرا شاعرا ، وسحرا ساحرا ، وبلاغة لا يكمل لها الا الشاعر المفلق ، والخطيب المصقع » .

« وكما أن الصفة اذا لم تأتكم مصرّحا بذكرها ، مكشوفة عن وجهها ، ولكن مدلولا عليها بغيرها ، كان ذلك أفخم لشأنها ، وألطف لمكانها ، كذلك اثباتك الصفة للشيء اذا لم تلقه الى السامع صريحا ، وجئت اليه من جانب التعريض والكناية والرمز والاشارة كان له من الفضل والمزية ومن الحسن والرّوثق ، ما لا يجهل موضع الفضيلة فيه » .

« وتفسير هذه الجملة وشرحها أنهم يرومون وصف الرجل ، واثبات معنى من المعاني الشريفة له ، فيدعون التصريح بذلك ،

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٣٦ .

ويمكنون عن جعلها فيه بجمعها في شيء يشتمل عليه ،
ويتوصلون الى ما أرادوا من الاثبات .

« ومثاله قول زياد الأعجم :

ان السمحة والمروءة ، والندي

في قبّة ضربت على ابن الحشرج

أراد أن يثبت هذه الأوصاف خلافا للمدوح ، فترك أن
يصرّح فيقول : ان السمحة والمروءة والندي لمجموعة في ابن
الحشرج ، أو مقصورة عليه ، وما شاكل ذلك مما هو صريح في
اثبات الأوصاف للمذكور ، وعدل الى ما ترى من الكناية
والتلويح ، فجعل كونها في القبّة المضروبة عليه كناية عن كونها
فيه ، فخرج كلامه بذلك الى ما خرج اليه من الجزالة ، ولو أنه
أسقط هذه الواسطة لما كان الا كلاما غفلا ، وحديثا ساذجا »^(١)

ويضرب عبد القاهر كثيرا من أمثلة الكناية عن الصفة ،
والكناية عن اثبات الصفة ، مبيّنا أن من شأن الكناية الواقعة
في نفس الصفة أن تجيء على صور مختلفة ، وكذلك من شأنها
إذا وقعت في طريق اثبات الصفة أن تجيء كذلك على صور
مختلفة ، وفي كلا القسمين ما يتناسب ويشبه بعضه بعضا ^(٢) .

ولا ينسى عبد القاهر فكرته في أن البلاغة تعود الى المعنى ،
ولا أن يطبق ذلك على الكناية كما طبقها على الاستعارة

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٣٧ - ٢٤٢ .

والتشبيه ، ويبيّن ذلك بأنك اذا نظرت الى الكناية وجدت حقيقتها أنها اثبات لمعنى أنت تعرفه من طريق المعقول ، دون طريق اللفظ ؛ فانك لما نظرت الى قولهم : هو كثير رماد القدر ، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير الضيافة — لم تعرف ذلك من اللفظ ، ولكنك عرفتة بأن رجعت الى نفسك ، فقلت : انه كلام قد جاء عنهم في المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس الاّ أنهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ، ويطبّخ فيها للقري ، وذلك لأنه اذا كثر الطبخ في القدور كثر احراق الحطب تحتها ، واذا كثر احراق الحطب كثر الرماد لا محالة .

وهكذا السبيل في كل ما كان كناية فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله : « ولا أبتاع الاّ قريبة الأجل » التمدّح بأنه مضياف ، ولكنك عرفتة بالنظر اللطيف ، وبأن علمت أنه لا معنى للتمدّح بظاهر ما يدل عليه اللفظ ، من قرب أجل ما يشتريه ؛ فطلبت له تأويلا ؛ فعلمت أنه أراد أنّه يشتري ما يشتريه للأضياف ؛ فاذا اشترى شاة أو بعيرا كان قد اشترى ما قد دنا أجله ، لأنه يذبح وينحر ، عن قريب ^(١) .

تلك هي النواحي التي عاجلها عبد القاهر في الكناية ، وسوف نرى أثرها في الدراسات البلاغية .

(١) المرجع السابق ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

الحقيقة والمجاز

عرّف عبد القاهر الحقيقة في المفرد بأنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح ، وإن شئت قلت : في مواضعه - وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره^(١) .

مثال ذلك كلمة « الأسد » تريد به « السبع » ، فأنك قد أردت به ما وضعه الواضع لهذه الكلمة ، وهو الحيوان المفترس ، ولا يحتاج أن يتصور له معنى أصلي ينتقل منه إلى السبع من أجل صلة تجمع بينهما^(٢) .

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضحها ، للملاحظة بين الشئ الأول ، وإن شئت قلت : كل كلمة جرت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له ، للملاحظة بين ما تجوز بها إليه ، وبين أصلها ، الذي وضعت له في وضع واضحها^(٣) .

مثال ذلك كلمة « الأسد » تريد به رجلاً شبيهاً بالأسد ، فأنت تجوز بهذه الكلمة ما وضعت له الكلمة ، وهو الحيوان المفترس ، إلى ما لم توضع له ، وهو الرجل الشجاع ، للملاحظة

(١) أسرار البلاغة ص ٣٠٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٠٤ .

صفة تجمع بين المراد بها الآن ، وهو الرجل الشجاع ، وما وضعت له الكلمة وهو الحيوان المفترس ، وتلك الملاحظة هي الشجاعة التي تجمع بينهما .

ولعبد القاهر فصل مطوّل جميل ، فرق فيه بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي خلص منه الى أنه « ينبغي أن تعلم أن من حَقَّك اذا أردت أن تقضى في الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر اليها من جهتين :

احدهما : أن تنظر الى ما وقع بها من الاثبات ؛ أهو في حقّه وموضعه ؟ أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه ؟

والثانية : أن تنظر الى المعنى المثبت ، أعنى ما وقع عليه الاثبات ، كالحياة في قولك : أحيا الله زيدا ، أثبت هو على الحقيقة ، أم قد عدل به عنها ؟

فمثال ما دخله المجاز من جهة الاثبات دون المثبت قول الشاعر :

أشابَ الصغيرَ ، وأفنى الكبيرَ
كرَّ الغدَاةَ ومَرَّ العَشِيَّ

المجاز واقع في اثبات الشيب فعلا لكرّ الليالي ، وهو الذي أذيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه ؛ لأن من حق هذا الاثبات ألا يكون الا مع أسماء الله تعالى .

وأما المثبت فلم يقع فيه مجاز ؛ لأنه الشيب ، وهو موجود . ومثال ما دخل المجاز في مثبته دون اثباته قوله عز وجل :

« أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا ، فَأَحْيَيْنَاهُ ، وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ » فالمعنى على أن جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب .

ومن الواضح في ذلك قوله تعالى : « فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا » ، جعل خضرة الأرض ونضرتها بما يظهره الله تعالى فيها من النبات والأزهار حياة لها ، فكان ذلك مجازا في المثلث ، من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه ، فأما نفس الاثبات فحقيقة^(١) ؛ لأن الذي فعل ذلك هو الله .

وقد يتصور أن يدخل المجاز للجملة من الطرفين جميعا ؛ وذلك أن يشبه معنى بمعنى ، وصفة بصفة ، فيستعار لهذه اسم تلك ؛ ثم تثبت فعلا لما لا يصح الفعل منه ؛ فيكون في كل واحد من الاثبات والمثلث مجاز ، كما في قول المتنبي :

وتحیی له المال الصَّوَارِمُ والقَنَا
ويقتل ما یحیی التبسمُ والجَدَا^(٢)

جعل الزيادة والوفور حياة في المال ، وتفريقه في العطاء قتلا ؛ ثم أثبت الحياة فعلا للصوارم ، والقتل فعلا للتبسم ، مع العلم بأن الفعل لا يصح منهما^(٣) .

فاذا كان المجاز في الاثبات ، لزم ألا يحصل الا بالجملة التي

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٢) الجدا : العطاء .

(٣) أسرار البلاغة ص ٢٢١ .

هى تأليف بين حديث ومحدث عنه ، وكان المرجع فيه الى العقل المحض ، وأنه القاضى فيه دون اللغة ؛ لأن اللغة لم تأت ، لتحكم بحكم ، أو لتثبت وتنفى ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب ، هو اعتراض على المتكلم ، وليس للغة فى ذلك مدخل فى قليل ولا كثير .

أما اذا كان المجاز فى المثبت كنحو قوله تعالى : « فأحيينا به الأرض » فانما كان مأخذه اللغة ؛ لأن طريقه أن أجرى اسم الحياة على ما ليس بحياة ، تشبيها وتمثيلا ؛ واللغة هى التى اقتضت أن تكون الحياة اسما للصفة التى هى ضد الموت ؛ فاذا تجويز فى الاسم ، فأجرى على غيرها فالحديث مع اللغة ^(١) والأول هو المجاز العقلى ، وهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه فى العقل لضرب من التأويل ، كهول البحرى :

فصاغَ ما صاغَ من تبر ، ومن ورق
وحاكَ ما حاكَ : من وشى ودرياج ^(٢)

وفاعل هذه الأفعال فى البيت ضمير يعود الى الربيع ؛ فقد أثبت الصوغ للربيع ، وذلك خارج عن موضعه من العقل ، لأن اثبات الفعل لغير الله لا يصح عند العقل ، الا أن ذلك على سبيل

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) التبر : الذهب . والورق : الفضة . والوشى : نقش الثوب . والدرياج :

الثوب الحريرى .

التأويل ، وعلى العرف الجارى بين الناس ، أن يجعلوا الشيء اذا كان سببا أو كالسبب فى وجود الفعل بـ كأنه فاعل ؛ فلما أجرى الله سبحانه العادة أن تورق الأشجار ، وتظهر الأنوار ، وتلبس الأرض ثوب شبابها فى زمان الربيع ، صار يتوهم فى ظاهر الأمر كأن لوجود هذه الأشياء حاجة الى الربيع ؛ فأسند الفعل اليه على هذا التأويل (١).

ولا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز الا بأحد أمرين : فاما أن يكون الشيء الذى أثبت له الفعل مما يصح أن يكون له تأثير فى وجود المعنى الذى أثبت له ، وذلك نحو قول الرجل : « محبتك جاءت بى اليك » ؛ فهذا ما لا يشتبه على أحد أنه مجاز ؛ لأن المحبة لا يعقل أن تجيء بانسان .

وأما أنه يكون قد علم من اعتقاد المتكلم أنه لا يثبت الفعل الا لله (٢).

ويرى عبد القاهر أن الايمان بهذا اللون من المجاز ضرورى لرجل الدين ، وأن من يقدح فيه ، ويصفه بغير الصدق يخطئ خطأ عظيما ، ويظيل عبد القاهر فى هذا الحديث (٣).

أما المجاز الذى مأخذه اللغة فهو المجاز اللغوى ، وهو مفعول من جاز الشئ يجوزه اذا تعدّاه ؛ واذا عدل باللفظ عما يوجبه

(١) أسرار البلاغة ص ٣٣٢ - ٣٣٥ ..

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٩ وما يليها .

أصل اللغة ، وصف بأنه مجاز ، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي ، أي جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً^(١) .

فاذا استخدمت « الأسد » في الرجل الشجاع ، فقد عدلت باللفظ عما هو موضوع له في أصل اللغة ، وجازت الكلمة مكانها الذي وضعت فيه أولاً ، وهو الحيوان المفترس .

ويشترط عند القاهر لهذا النقل شرطاً ، هو أن يقع النقل على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل ؛ ومعنى الملاحظة أن يكون هناك سبب يصل المجاز بالحقيقة ، نحو أن « اليد » تقع للنعمة ، وأصلها الجارحة ؛ لأن الاعتبار اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم ، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد ؛ وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوة والقدرة ؛ لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد ، وبها يكون البطش ، والأخذ ، والدفع ، والمنع ، والجذب ، والضرب ، والقطع ، وغير ذلك من الأفعال ، ولذلك تجدهم لا يريدون باليد شيئاً لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه^(٢) .

والمجاز اللغوي أعم من الاستعارة ، وكل استعارة مجاز لغوي ، وليس كل مجاز لغوي استعارة ، لأن الاستعارة تقل الاسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على حد المبالغة^(٣) .

(١) المرجع السابق ص ٣٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٦ .

أما المجاز اللفوى فمنه الاستعارة المبنية على التشبيه ، ومنه ما لا يبنى على التشبيه ، كما رأينا عندما أطلقنا اليد على النعمة أو القدرة ، أو عندما نطلق على المزايدة ^(١) : راوية ، وهى اسم للبعير الذى يحملها ، لما بين الظهر الحامل وبين المحمول من صلة ؛ أو نسمي الرجل عينا ، اذا كان طليعة الجيش ، لما بين الجزء والكل من صلة ، أو نسمي النبت غيثا ؛ لأن الغيث سبب النبت ، والمطر سماء ، لأنها مكانه ^(٢) .

وكأن عبد القاهر يشير الى ضرورة وجود سبب قوى يدفع الى استعمال هذا المجاز ؛ اذ يقول : « فالعين لما كانت المقصودة فى كون الرجل ريئة ^(٣) صارت كأنها الشخص كله ؛ اذ كان لولا هداها لا يعى شيئا مع فقدها ؛ والغيث لما كان النبت يكون عنه صار كأنه هو ؛ والمطر لما كان ينزل من السماء عبروا عنه باسمها » ^(٤) .

فاذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة ، كقولنا : اليد مجاز فى النعمة ، والأسد مجاز فى الانسان ، كان حكما من طريق اللغة ؛ لأننا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذى وضعت له ابتداء فى اللغة ، وأوقعها على غير ذلك أمّا تشبيها ، وأمّا للملايسة وصلة بين ما نقلها اليه ، وما نقلها عنه .

(١) المزايدة : القرية .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٤٤ .

(٣) الريئة : طليعة الجيش .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤٥ .

ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق
المعقول دون اللغة ، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث
هى جمل ، لا يصح ردّها الى اللغة ؛ لأن التأليف هو اسناد
فعل الى اسم ، أو اسم الى اسم ، وذلك شئ يحصل بقصد
المتكلّم ؛ فلا يصير (ضرب) خبراً عن (زيد) بوضع اللغة ،
بل بمن قصد اثبات الضرب فعلاً له ^(١) .

والعقل هو الذى يدرك ان كان هذا الاثبات حقيقة أو مجازاً .
والأول هو المجاز اللغوى ، والثانى هو المجاز العقلى .

والمجاز اللغوى ان كان مبنيًا على التشبيه فهو استعارة ،
وان لم يكن مبنيًا على التشبيه فهو المجاز المرسل ، أى الذى
لا يقيّد بقيد .

ويطيل عبد القاهر فى الحديث عن الفروق بين هذه
الألوان ^(٢) .

وأوجّه النظر الى أن عبد القاهر لم يسمّ ألوان المجاز بهذه
الأسماء التى ذكرناها ولكنه شرح حقيقتها ، وبيّن دلالتها ،
وربما أشار الى المجاز المرسل إشارة عابرة ، فى أثناء حديثه عن
الحقيقة والمجاز ^(٣) .

ولكن عبد القاهر سمّى المجاز العقلى : مجازاً حكيمياً ، فى

(١) أسرار البلاغة ص ٢٥٥ .

(٢) راجع أسرار البلاغة ص ٣١٦ - ٣٦٢ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٣٦١ .

كتابه : دلائل الاعجاز ^(١) واذا كنا تأخذ عليه أنه لم يبيّن أسرار
الجمال في التعبير بالمجاز المرسل مع إيمانه بأنه أبلغ من الحقيقة ^(٢)
فانه وقف أمام المجاز العقلي (الحكمي) يبيّن أسرار جماله .

فبعد أن عرّف هذا المجاز بأن التجوّز فيه يكون في حكم
يجرى على الكلمة فقط ؛ وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها ،
ويكون معناها مقصوراً في نفسه ومراداً ، كقولهم : « نهازك
ضائم ، وليلك قائم » وقوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » ؛
فأنت لم تجوّز في نفس (صائم وقائم) ، ولكن في أن جعلتهما
خبرين عن النهار والليل ، وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة
(ربحت) نفسها ، ولكن في اسنادها الى التجارة . وكل الكلمات
قد أريد به معناه الذي وضع له على وجهه وحقيقته ؛ فلم يرد
بصائم غير الصوم ، ولا بقائم غير القيام ، ولا بربحت غير
الربح .

بعد أن وضّح معالم هذا المجاز ذكر أن من شأنه أن يفتخّم
به المعنى ، وتحدث فيه النباهة ؛ فليس يشتبه على عاقل أن ليس
حال المعنى في قوله : « نام ليلي » كحاله اذا أنت تركت
المجاز ، وقلت : « فمت في ليلي » . وهل يخفى مكان العلوّ ،

(١) ص ٢٢٩ . ومعالجته لهذا اللون من المجاز في كتاب « الدلائل » تدل على
أنه كتبه قبل « أسرار البلاغة » ؛ لانه لم يعالجه بمنهج الموازنة بينه وبين المجاز
اللفوي ، ولكننا نقف موقف التريث ، لانه لم يسم هذا المجاز في الأسرار باسم
المجاز الحكمي .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

وموضع المزيّة بين قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » وبين
أن يقال : « فما ربحوا في تجارتهم » .

وان أردت أن تزدد الأمر تبيّنا فانظر الى بيت الفرزدق :

يَحْمِي إذا اختَرَطَ السِّوْفُ نِسَاءَنَا
ضَرْبُ تَطِيرُ لَهُ السَّوَاعِدُ أَرَعَلَ^(١)

والى روثه ومائه ، والى ما عليه من الطلاوة ، ثم ارجع
الى الذى هو الحقيقة ، وقل : « نحمى اذا اختَرَطَ السِّوْفُ
نِسَاءَنَا بضرب تطير له السَّوَاعِدُ أَرَعَلَ » ثم اسبر حالك ، هل
ترى مما كنت تراه شيئا^(٢) .

ويبيّن عبد القاهر قيمة هذا المجاز ، فهو « كنز من كنوز
البلاغة ، ومادة الشاعر المطلق ، والكاتب البليغ ، فى الابداع
والاحسان ، والاتساع فى طرق البيان ، وأن يجيء بالكلام
مطبوعا مصنوعا ، وأن يضعه بعيد المرام ، قريبا من الأفهام »^(٣) .

ولكن عبد القاهر يرى بعض أمثلة هذا المجاز مبتذلا
سوقيا كقول الرجل : أتى بى الشوق الى رؤيتك ، وأقدمنى
بلدك حقاً لى على انسان ، وأشباه ذلك ، مما تجده لسعة
شهرة يجرى مجرى الحقيقة التى لا يشكل أمرها ، فلا يحجبه
ذلك عن مقدار هذا المجاز وقيمته ، بل يرى أنه ليس كذلك

(١) اختَرَطَ السِّوْفُ : استله . وأَرَعَلَ : من رَعَلَ النبات ، فهو أَرَعَلَ : اذا
تهدلت اغصانه ، أى أن الضرب يقطع اللحم ، فيدعه مدلى .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

أبداً ، بل يدق ويلطف . حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر
المفلق ، والكاتب البليغ ، وحتى يأتيك بالبسطة لم تعرفها ،
والنادرة تأتق لها .

ولا يضعف من شأن هذا المجاز الحكيم وجود هذه الأمثلة
العامة ، ففي الاستعارة والتشيل ما هو عامي^(١) كذلك^(٢) .

ولكن الذى يسترعى النظر أن عبد القاهر جعل المجاز العقلي
ضريين : أحدهما ، أن يكون للفعل فاعل في التقدير ، إذا أنت
هلت الفعل اليه عدت به الى الحقيقة ، مثل أنك تقول في « ربحت
تجارتيهم » ربحوا في تجارتهم .

وثانيهما : ألا يمكنك أن تثبت للفعل في قول الشاعر :

وصيرني هواك وبى ليحيني^(٣) يضرب المثل

فاعلا قد قبل عنه الفعل ، فجعل للهوى^(٤) .

فانه اذا لم يكن للفعل فاعل سوى هذا المذكور ، فكيف
يتكون في الجملة مجاز عقلي ؟

ولعل حديث عبد القاهر هنا عن الفاعل الظاهر ، وانما جعله
مجازا عقليا ؛ لأن الفاعل الحقيقي هو الله ، كما شرح ذلك في
أسرار البلاغة .

(١) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٢) الحين : الهلاك والمحنة .

(٣) دلائل الامجاز ص ٢٢٩ .

المعنى والمحسنات البديعية

برهن عبد القاهر في جميع ما كتبه على أن البلاغة إنما تعود إلى المعنى وحده ، وأن الألفاظ تابعة للمعنى ، وأن الألفاظ تترتب في النطق على حسب ترتيب المعاني في النفس ، ولذا كان أفضل طريق للاحتاج الأدبي عنده ، هو أن ترسل المعاني على سجيئتها ، وتدعها تطلب لنفسها الألفاظ ؛ فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها ، ولم تلبس إلا ما يزيئها ؛ فأمّا أن تضع في نفسك أنه لا بد من أن تأتي بجناس أو سجع بلفظين مخصوصين ، فذاك هو الذي يعرّضك للاستكراه ، ويوقعك في الذم^(١) .

ولكى يبرهن عبد القاهر على صحة دعواه ، وأنه لا سبيل إلى قضاها ، عرض لما يبدو باديء ذي بدء أن الجمال يعود فيه إلى اللفظ دون المعنى ، وأظهر ذلك الجناس والسجع ، فقد يبدو للرائي أن الجمال فيهما يعود إلى هذه الموسيقى اللفظية ، التي تحسن بها في هذين اللونين من المحسنات .

ويبادر عبد القاهر إلى تقي ذلك ، إذ يرى أن التجنيس

(٣) أسرار البلاغة ص ١٠ .

لا يستحسن فيه تجانس اللفظيتين الا اذا كان موقع معنيهما من العقل موقعا حميدا ، ولم يكن الجامع بينهما سببا بعيدا ^(١) .

ويستدل على ذلك بأنك تستضعف تجنيس أبي تمام في قوله :

ذهبت بمذهب السماحة فالتوت

فيه الظنون : أمذهب أم مذهب

وتستحسن قول الشاعر :

ناظراه فيما جنبى ، ناظراه

أودعاني أمث بما أودعاني

وليس ذلك لأمر يرجع الى اللفظ ، بل لأنك رأيت الفائدة ضعفت في الأول ، وقويت في الثانى ؛ ورأيت الشاعر في الأول لم يزدك بمذهب ومذهب على أن أسمعك حروفا مكررة ، تروم لها فائدة فلا تجدها الا مجهولة منكورة ؛ ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة ، وكأنه يخدعك عن الفائدة ، وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن الزيادة ووفّاها ^(٢) .

فالشاعر عندما كرر الكلمة في الشطر الأول ، وفي الشطر الثانى ، قد يوهم أن المعنى لم يتم ، ولكنك اذا تأملت البيت وجدت المعنى قد كمل .

ومن ذلك يتبين أن التجنيس لم يتم له فضيلة الجمال الا بنصرة المعنى ، ولو كان الجمال باللفظ وحده لما كان فيه

(١) أسرار البلاغة ص ٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه ودلائل الامجاز ص ٤٠٢ .

مستحسن ؛ اذ أنا فأتى بكلمات متجانسة لا صلة بينها وبين
اكمال المعنى .

ولذلك ذم الاستكثار من الجناس والولوع به ؛ لأن المعاني
لا تدين في كل موضع للجناس ^(١) .

والأمر في السجع مثله في الجناس ؛ فالك لا تجد تجسسا
قبولا ، ولا سجعا حسنا ، حتى يكون المعنى هو الذى طلبه ،
واستدعاه ، وساق نحوه ، وحتى تجنده لا تبغى به بدلا ،
ولا تجد عنه حولا ^(٢) .

ومن هنا كان أجمل تجنيس وأحقه بالحسن هو ما وقع من
غير قصد من المتكلم الى اجتلابه ، أو ما هو لحسن ملائمة ،
وان كان مطلوبا ، بهذه المنزلة ^(٣) .

هكذا يجب أن يكون الجناس والسجع تابعين للمعنى .

ويعلل عبد القاهر لجمال الجناس المستوفى بما سبق أن
ذكرناه ، من أن الشاعر يعيد اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة
وقد أعطاه ، ويوهبك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن الزيادة
ووفّأها ، كما في بيت الشاعر : « ناظراه فيما جنى ... » .

ولجمال الجناس الذى ينقص حرفا في آخر الكلمة ، بقول
البحترى :

(١) المرجع السابق ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

لَتَن صَدَقْتَ عَنَّا فَرَبَّتْ أَنْفُسُ

صَوَادٍ إِلَى تِلْكَ الْوُجُوهِ الصَّوَادِفِ (١)

بأنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة - أنها هي التي مضت ، وقد أرادت أن تحيثك ثانية ، حتى إذا تمكّن في نفسك تمامها ، ووعي سمعك آخرها انصرفت عن ظنك الأول ؛ وفي ذلك ما ذكرت لك من طلوع الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها ، وحصول الربح بعد أن تغالط فيه ، حتى ترى أنه رأس المال (٢) .

أمّا أن تختلف الكلمات من أولها ، كقول البحترى :
يَسْتَيُوفُ أَيْمَاضَهَا أَوْجَالَ (٣)

لِلْأَعْيَادِ ، ووقعها آجَالَ

فانه لا يبعد كل البعد عن اعتراض طرف من هذا التخيّل فيه ، وإن كان لا يقوى تلك القوة التي نراها في اللونين السابقين (٤) .

وإذا كان التجنيس المقبول والسجع الحسن هما اللذان يستدعيهما المعنى ، فمن طلبهما لذاتهما ، ولصر اللفظ على المعنى كان كمن أنحال الشيء عن طبيعته .

ولذلك ترك المتقدمون فضل العناية بالسجع ، ولوموا

(١) صدف : اعرض . والعادي : العطشان .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٢ .

(٣) أوجال : جمع وجل ، وهو : الخوف .

(٤) أسرار البلاغة ص ١٢ .

سجية الطبع ؛ فكان كلامهم أمكن في العقول ، وأبعد من القلق ، وأوضح للمراد ، وأسلم من التفاوت ، وأكشف عن الأغراض ، وأبعد من التصنع الذي هو ضرب من الخداع بالتزويق (١) .

ولذلك كان العارفون بجواهر الكلام لا يعرجون على هذا الفن الا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته ، والا حيث يأمنون جناية من اللفظ على المعنى ، وانتقاصا له (٢) .

ولا يقف عبد القاهر عند حد السجع والجناس في وجوب أن يكونا تابعين للمعنى ، بل يجب أن تكون فنون البديع كلها على هذا النحو تابعة للمعنى ، من غير أن يقصد المتكلم الى اجتلابها ، بل يكون المعنى هو الذي طلبها ، وساق اليها .

ولذلك ندد عبد القاهر بهؤلاء الذين ينصرون اللفظ على المعنى ، ويقصدون الى صياغة لفظية ، لا يعنون فيها بأن يبرز المعنى ، كما ينبغي أن يكون ، فيقول : « وقد تجد في كلام المتأخرين الآن كلاما ، حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع الى ما له اسم في البديع الى أن ينسى أنه يتكلم ليعتبرهم ، ويقول ليعين ، ويخيّل اليه أنه اذا جمع بين أقسام البديع في بيت فلاخير أن يقع ما عناه في عمياء ، وأن يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده » (٣)

(١) أسرار البلاغة ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٦ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

تلك صيحة عبد القاهر يحذّر بها طلاب الكتابة الفنية من أن يكون هدفهم تلاعباً بالألفاظ ، أو غروراً بموسيقى لفظية جوفاء ، لا يقود إليها معنى ، ولا تنطوى على فكرة سليمة .

إن عبد القاهر يحارب ألوان البديع التي توضع في غير مكانها ، وتقتصر على أن تستقر في غير مستقرها ؛ أنه يحارب هؤلاء الذين يضعون هدفهم أن يجتلبوا هذه الألوان ، ويجعلوها نصب أعينهم ، ويخضعوا المعنى لها ، ويراها ألواناً متكلفة لا حظ لها من الجمال ، ولا نصيب لها في البلاغة .

أما إذا كان المعنى هو الذي يقود إلى محسنٍ بديعٍ ، ويتطلبه ، ويدفع إليه ، فعندئذ يعق الكاتب المعنى ، ويدخل عليه الوحشة ، إذا هو لم يأت بهذا المحسن البديع ، ويكون مثله في ترك هذا المحسن مثل المتكلف للتجنيس المستكره ، والسجع النافر^(١) .

وذكر عبد القاهر من ألوان البديع الجناس والتطبيق (الطَّباق) والتوشيح ، ورد العجز على الصدر^(٢) ، والسجع^(٣) . ولكنه خصّ الجناس والسجع بحديث طويل ، كان هدفه منه أن يردّ على شبهة من يزعم أنهما محسنان لفظيان .

-
- (١) أسرار البلاغة ص ١٠ .
 - (٢) المرجع السابق ص ٢٤٦ .
 - (٣) المرجع السابق ص ٧ .

وتعرّض للتجنيس فجعله على ضربين : مستوفى ، وغير مستوفى ، وقد مرّت أمثلتهما .

وتعرّض للتطبيق ، وهو الطباق ، من الزاوية التى بنى عليها كتابه ، وهى نظرية المعنى وأتته الأصل ، واللفظ تابع له ؛ فقال : « وأما التطبيق فأمره أبين ، وكونه معنويا أجلى وأظهر ، فهو مقابلة الشئ بضدّه ، والتضاد بين الألفاظ المركبة محال ، وليس لأحكام المقابلة ثمّ مجال »^(١) .

ومعنى ذلك أن التقابل والتضاد ليس فى الألفاظ ولكن فى معانيها .

ولم يتعرّض عبد القاهر لغير ذلك من ألوان البديع الاستعارية ، فقد كانوا يعدونها من البديع ؛ وسنذكر موقف عبد القاهر منها ، عندما نتحدث عن علوم البلاغة ؛ والآن لما نسميه حسن التعليل .

ولعل السر فى صمت عبد القاهر عن شرح ألوان البديع الأخرى أنه كان يريد البرهنة على فكرته فى المعنى واللفظ ، وهى الفكرة التى بنى عليها كتابه ، فاكتفى بالتطبيق على الجناس والسجع ، وهما أظهر باين يبدو للناظر اليهما أن سر الجمال فيهما يعود الى اللفظ وحده ، ولذا نراه عندما تكلم على الطباق قال : ان أمره يبيّن لا يحتاج الى مجهود يبيّن أن جماله

(١) المرجع السابق ص ١٥ .

يعود الى معناه ، ولم يكن من أهداف عبد القاهر شرح ألوان
البديع ، من حيث هي ألوان للبديع .

واذا كان قد تعرض لما نسميه اليوم : حسن التعليل ، فانه
لم يتعرض له قصدا ، ولكنه تحدث عنه وهو يتحدث عن المعانى
التخيلية التى بها يفتح مجال القول أمام الشعراء ؛ فهناك معان
تخيلية ، لا يذكر الشاعر لها تعليلا ، كقول البحترى :

طلعت لهم وقت الشروق ؛ فعاينوا
سنا الشمس من أفق ، ووجهك من أفق

وما عاينوا شمسين قبلهما التقى
ضياؤهما وفتقا من الغرب والشرق
فالشاعر يريد أن يخيل للسامعين تصوّر شمس ثابتة طلعت
من حيث تغرب الشمس فالتقتا متوافقتين ، ولا يبين علّة ولا
يذكر سببا .

أما حسن التعليل فإن يدعى فى الصفة الثابتة للشيء أنها
كانت العلّة يضعها الشاعر ، ويختلقها ، كقول الشاعر :

وما ريح الرياض لها ، ولكن
كساها دفنهم فى الثّرب طيبا (١)

فهو يدعى أن رائحة الرياض الطيبة انما اكتست طيبها ،
لأنهم دفنوا فى التراب ، فاكست الرياح من طيبهم .
ونوع آخر ، هو أن يكون للمعنى من المعانى والفعل من

(١) اسرار البلاغة ص ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٦٤ .

الأفعال علّة مشهورة من طريق العادات والطباع ، ثم يجيء
الشاعر ، فيمنع أن تكون تلك العلة المشهورة علّة ، ويضع له
علة أخرى ، كقول المتنبي :

ما به قتلٌ أعاديهِ ، ولكن
يتقى اخلافٌ ما ترجو الذئاب

فالذى يتعارفه الناس أن الرجل اذا قتل أعاديهِ فلأنه يريد
هلاكهم ، وأن يدفع مضارهم عن نفسه ، وأن يسلم ملكه
ويصفو من منازعاتهم ، وقد ادّعى المتنبي أن العلة في قتل هذا
الممدوح لأعدائه غير ذلك ؛ فقد قصد المتنبي أن يبالغ في وصف
الرجل بالجود ، ومحبة أن يصدق رجاء الراجين ، وأن يجنبهم
الخيبة في آمالهم ، فلما علم أنه اذا غدا للحرب غدت الذئاب
تتوقع أن يتسع عليها الرزق من قتلى عداه كره أن ي خلفها ،
وأن يخيب رجاءها ^(١) . وذلك ما نسميه حسن التعليل .

تلك هي ألوان البديع التي ذكرها عبد القاهر ، وتلك هي
الأسباب التي دعت الى معالجتها .

ويبدو أنه لم يعالج موضوع حسن التعليل على أنه لون
من ألوان البديع ، ولكن على أنه من المعانى التخيلية .

(١) المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

المعانى الشعرية

كان من أهداف عبد القاهر أن يبيّن أمر المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفرق ، ويفصل أجناسها وأنواعها ، ويتتبع خاصتها ومشاعها ، وأن يبيّن أحوالها فى كرم منصبها من العقل ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها عنه ، وأن يوضح كيف ان من الكلام ما هو شريف فى جوهره كالذهب الابريز الذى تختلف عليه الصور ، وتتعاقد عليه الصناعات ، وجلّ المعوّل فى شرفه على ذاته ، وإن كان التصوير قد يزيد فى قيمته ، ويرفع فى قدره ، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة ، فلها ما دامت الصورة مخفوفة ، وأثر الصنعة باقيا - قيمة تغلو ، ومنزلة تعلو ، حتى اذا خانت الأيام أصحابها ، وسلبتها جمالها المستفاد من طريق العرض ، فلم يبق الاّ المادة العارية من التصوير ، سقطت قيمتها ، وانحطت رتبها (١) .

ذلك هدف ضخم لا تشك فى أن عبد القاهر قدير على تحقيقه ، وقد حقق بالفعل الكثير منه فى الأبواب التى عقدها للاستعارة والتشبيه والكناية والمجاز ، وإن كان لم يشبعنا من الحديث عن المعانى التى شرفها لذاتها ، والتى شرفها لصياغتها

(١) اسرار البلاغة ص ١٩ - ٢٠ .

وحدها ؛ وقد أكثر عبد القاهر من الموازنات وبيان أصول
المعاني وفروعها ؛ وذلك عندما تحدث عن الأخذ والسرقة .

فذكر أن المعاني تنقسم أولا قسمين : عقلى ، وتخيلى :
ومن العقلى عقلى صحيح مجراه فى الشعر والكتابة
والخطابة مجرى الأدلة التى يستنبطها العقلاء ؛ ولذلك
تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث الرسول وكلام
الصحابة ، ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق ، أو
ترى له أصلا فى الأمثال القديمة والحكم الماثورة عن القدماء ؛
فقول الشاعر :

أتى وان كنت ابن سيّد عامر

وفى السر منها ، والصريح المتهذب

فما سوّدتنى عامر عن ورائة

أبى الله أن أسمو بأمّ ولا أب

معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحة ، ويتفق
العقلاء على الأخذ به فى كل جيل وأمة ^(١) .

وأما التخيلى فهو الذى لا يمكن أن يقال : انه صدق ،
وانّ ما أثبتته ثابت وما نقاه منقى .

وهو مفتن المذاهب ، كثير المسالك ، لا يكاد يحصر الا
تقريبا ، ولا يحاط به ؛ ويجىء على درجات .

فمنه ما يأتى مصنوعا ، قد استعين عليه بالرفق والحدق ؛ حتى

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

أعطى شيها من الحق ، باحتجاج يخيّل معه أنه صادق ، كقول
أبى تمام :

لا تَنكِرْ عَطْلَ الكَرِيمِ مِنَ الغِنَى
فالسَّيْلُ حَرْبٌ لِلْمَكَانِ العَالِي

فهنا قد خيّل الشاعر الى السامع أن الكريم اذا كان موصوفا
بالعلو في قدره ، وكان الغنى كالغيث في حاجة الناس اليه وعظم
نفعه ، وجب بالقياس أن ينزل عن الكريم ، نزول السيل عن
الطود العظيم . ومعلوم أن ذلك قياس تخيل وإيهام ، لا قياس
عقلى محكم ؛ فالعلة في أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية
أن الماء سيّال لا يثبت الا اذا حصل في موضع له جوانب تمنعه
من الانصباب ، وليس في الكريم والمال شيء من هذه الخلال^(١).

ومن ذلك صنيعهم اذا أرادوا تفضيل شيء أو نقصه ، أو
مدحه أو ذمّه ، فتعلّقوا ببعض ما يشاركه في أوصاف ليست
هى سبب الفضيلة والنقيصة ، وظواهر أمور لا تصحّح ما
قصدوه من التهجين والتزيين على الحقيقة ، كما تراه في باب
الشيب والشباب ، كقول البحتري :

وبَيَاضُ البَازِيٍّ أَصْدَقُ حَسَنًا
أَن تَأْمَلْتَ مِنْ سَوَادِ الغُرَابِ

فليس اذا كان البياض في البازي آتق في العين من السواد في

(١) المرجع السابق ص ٢٢١ .

الغراب ، وجب لذلك ألا يذمّ الشيب ، ولا تنفر منه طباع ذوى
الألباب ؛ لأنه ليس الذنب كله لتحوّل الصبغ ، ومجرّد
البياض ، ولكن لذهاب بهجة الشاب ، وادبار حياته ^(١) .

قال عبد القاهر : « وعلى هذا موضوع الشعر والخطابة أن
يجعلوا اجتماع الشئئين فى وصف علّة الحكم الذى يريدونه ،
وان لم يكن فى المعقول ... ولا يؤخذ الشاعر بأن يأتى على
ماصيّرهِ قاعدة وأساسا بيّنة عقلية ، ... وكذلك قول البحتري :
كَلَفْتُمُونَا حَدُّودَ مَنْطِقِكُمْ

فى الشّعر يكفى عن صدقه كذبه

أراد : كلفتمونا أن تجرى مقاييس الشعر على حدود المنطق ،
ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقّق ، حتى لا ندعى إلا ما يقوم
عليه من العقل برهان يقطع به ، مع أن الشّعر يكفى فيه
التخيّل » .

« ولا شك أنه الى هذا النحو قصد ... اذ يعد أنه أراد
بالكذب اعطاء الممدوح حظّا من الفضل والسؤدد ليس له ؛ ...
لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية ، وانما يكذب فيه
انتقائل ، بالرجوع الى حال الممدوح ، واختباره فيما وصف
به » ^(٢) .

ويبيّن عبد القاهر أن ذلك أيضا هو مراد من قال : « خير

(١) أسرار البلاغة ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

الشعر أكذبه » ؛ فالمراد بالكذب التخيل ، وما فيه صنعة تعمل لها ، وتدقيق في المعاني ، يحتاج معه الى فطنة لطيفة ، وفهم ثاقب ، وغوص شديد ؛ لأن الشعر من حيث هو شعر لا يكتسب فضلا وقصا ، وانحطاطا وارتفاعا ، بأن يصف الوضيع بصفات الرفعة ، والشريف بسمات النقص^(١) .

وهنا يجد عبدا لقاهر العبارة المعارضة التي تقول : « خير الشعر أصدقه » ؛ فيرى أن المراد بها قد يكون أحد أمرين : أولهما : أن يراد به أن خير الشعر ما دل على حكمة يقبلها العقل ، وأدب يجب به الفضل ، وموعظة تروض جماح الهوى . وثانيهما : أن ينحى به نحو الصدق في مدح الرجال ، كما قيل : كان زهير لا يمدح الرجل الا بما فيه . والأول أولى^(٢) .

ويرى عبد القاهر أنهما مذهبان يتعارضان في اختيار نوعي الشعر ؛ فمن قال : « خيره أصدقه » كان ترك الاغراق والمبالغة ، واتحاء التحقيق واعتماد ما يجرى من العقل على أصل صحيح أحب إليه وآثر عنده ؛ ومن قال : « خيره أكذبه » ذهب الى أن الصنعة لما يتسع ميدانها ، حيث يعتمد الاتساع والتخيل ، ويذهب الى القول مذهب المبالغة والاغراق ، فهناك يجد الشاعر سبيلا الى أن يبدع ويزيد ، ويخترع ما شاء من الصثور ، ويصادف ميدانا واسعا يضرب فيه كيفما شاء .

(١) اسرار البلاغة ص ٢٣٦ و ٢٣٩ و ٢٤٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

أما الملتزم للمعاني العقلية الصادقة ، فلا يتسع أمامه المدى ،
بل هو في الأكثر يورد معاني معروفة ، وصورا مشهورة ،
ويتصرف في أصول ، هي ، وان كانت شريفة ، كالجواهر ،
تحفظ أعدادها ، ولا يرجى ازديادها ^(١) .

وبعد فما موقف عبد القاهر من هذين المذهبين ؟
يبدو لي أن موقفه فيه شيء من الاضطراب ؛ فهو مع إيمانه
بأن المعاني الصحيحة ليس للشعر نصيب في جوهرها وذاتها ،
وانما لها ما تلبسه من اللفظ ، ويكسوها من العبارة ، وكيفية
تأديتها للمعنى ، من حيث الإيجاز والاطناب ، والايضاح
والغموض ^(٢) .

ومع إيمانه بأن موضوع الشعر والخطابة على التخيل ^(٣) .
مع إيمانه بذلك يفضل المعاني العقلية الصحيحة ، ويرد على
أولئك الذين يرون أن مثل هذه المعاني في حكم المحصور الذي
لا يزيد ، بأن أورد بيت أبي فراس :

وكنّا كالسّهام إذا أصابت

مَرَامِيهَا فَرَامِيهَا أَصَابًا

ويعلق على هذا البيت بأنه عريق في نسبه الى العقل ، ومع
ذلك هو من فرائد أبي فراس .

ويخشى عبد القاهر من أن تخرج الاستعارة حينئذ ، وهي

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٣٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٥ .

من جواهر البلاغة ؛ فيخرج الاستعارة من قبيل التخييل ؛ لأن المستعير لا يقصد الى اثبات معنى اللفظة المستعارة ، وانما يعمد الى اثبات شبه هناك ؛ فلا يكون مخبره على خلاف خبره .

ويستدل عبد القاهر على أنه لا مدخل للاستعارة في التخييل بأنها كثيرة في التنزيل على ما لا يخفى ، كقوله سبحانه : « واشتعل الرأس شيباً » ؛ اذ أنه لا شبهة في أن ليس المعنى على اثبات الاشتعال ظاهرا ، وانما المراد اثبات شبهه ^(١) .

واذا كانت الاستعارة لا تخرج الكلام عن أن يكون عقليا صحيحا ، فهي ذات ميدان فسيح ، وبذلك يكون للأديب مع لزوم الصدق ، والثبوت على محض الحق ، المجال الواسع ، وليس الأمر على ما ظنّه ناصر الاغراق والتخييل ، من أن المقال انما يتسع ، ويفزر ينبوع الكلام ، اذا بسط من عنان الدعوى ، فأثبت ما ينفيه العقل ، ويأباه ^(٢) .

فالتخييل الذي يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا ، ويدعى دعوى لا طريق الى تحصيلها ، ويقول قولا يخدع فيه نفسه بضرب من التزويق ، غير سبيل الاستعارة ، فان سبيلها سبيل الكلام المحذوف ، واذا رجعت الى أصله وجدت قائله يثبت أمرا عقليا صحيحا ^(٣) .

وانما جاء الاضطراب من ناحية اعتراف عبد القاهر من أن

(١) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

الشعر والخطابة يبنيان على التخيل ، وأن الشاعر الذي يورد الحقائق لا يكون للشعر فيها نصيب ؛ وفضلا عن ذلك يمجّد حسن التعليل الذي تأتي به الفطنة المتبصرة ، والقريحة الوقتادة ، واستمع اليه ، وهو يثنى على قطعة ابن الرومي ، وما فيها من تعليل بارع ، اذ يقول وهو يتحدث عن تناسي التشبيه ، وأن الشعر بذلك يحظى بضرب من السحر لا تأتي الصفة على غرابته ، ولا يبلغ البيان كنه ما ناله من اللطف والظرف : « فمن ذلك قول ابن الرومي مفضّلا النرجس على الورد :

خَجِلَتْ خُدُودُ الْوَرْدِ مِنْ تَفْضِيلِهِ
خَجَلًا تَوَرَّدَتْهَا عَلَيْهِ شَاهِدُ
لَمْ يَخْجِلِ الْوَرْدُ الْمَوْرَدُ لَوْنَهُ
إِلَّا وَنَاحِلَتُهُ الْفَضِيلَةُ عَانِدُ
لِلنَّارِجِسِ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ، وَإِنْ أَبَى
آبُ ، وَحَادَ عَنْ الطَّرِيقَةِ حَائِدُ ...

ويبيّن عبد القاهر جمال حسن التعليل « بأن الشاعر عمل أولا على قلب طرفي التشبيه ؛ فشبه حمرة الورد بحمرة الخجل ، ثم تناسى ذلك ، وخدع عنه نفسه ، وحملها على أن تعتقد أنه خجل على الحقيقة ، ثم لما اطمأن ذلك في قلبه ، واستحكمت صورته ، طلب لذلك الخجل علّة ، فجعل علّته أن فضّل على النّرجس ، ووضع في منزلة ليس يرى نفسه أهلا لها ، فصار يتخوّف عيب العائب ، وغميزة المستهزيء ، ويجذ ما يجد من

مدح مدحة يظهر الكذب فيها ، ويفرط ، حتى تصير كالهزء
عن قصد بها « (١) .

بل ان عبد القاهر يرى المعنى عند تناسى التشبيه ساذجا ،
اذا لم يأت الشاعر بتعليل فيه (٢) ، وهذا التعليل ، ولا ريب ، من
قبيل التخيل .

كما أن عبد القاهر قد قرّر أن الشاعر لا يؤخذ بأن يصحح
كون ما جعله أصلا وعلة كما ادّعاه ، وأن يأتي على ما صيّر
قاعدة وأساسا بيّنة عقلية ، بل تسلّم مقدّمته التي اعتمدها
بيّنة ، كتسليمنا أن عائب الشيب لم ينكر منه إلا لونه ، وتناسينا
سائر المعانى التي لها كره ، ومن أجلها عيب (٣) .

وهو أيضا مغرم بتناسى التشبيه وصرف النفس عن توهمه .
ومعجب بذلك أيّما اعجاب ؛ فانهم يستعيرون الصفة المحسوسة
من صفات الأشخاص للأوصاف المعقولة ، ثم تراهم كأنهم قد
وجدوا تلك الصفة بعينها ، وأدركوها بأعينهم على حقيقتها ،
وكأنه ليس هناك استعارة ولا تشبيه .

ومثال ذلك أنهم يستعيرون العلو لبيان زيادة الرجل على
غيره في الفضل والقيمة ، ثم يتناسون هذه الاستعارة ، ويضعون
الكلام وضع من يذكر علوّا عن طريق المكان ، كما في قول
أبي تمام :

(١) المربع السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٥٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٥ .

ويصعد ، حتى يظنّ الجَهل
بأنّ له حاجة في السّما

فانه يتناسى التشبيه ، ويصمم على انكاره ، يجعله صاعدا
في السماء حقا (١) .

ويعظّم عبد القاهر من شأن التخييل وعظم شجرته ، وكثرة
شعوبه وشعبه ، الى درجة أنه لا يكاد تجيء فيه قسمة تستوعبه ،
وتفصيل يستغرقه (٢) .

ولست أستطيع بعد ذلك أن أتبيّن لون التخييل الذي
يرفضه عبد القاهر ويأباه بعد أن قبل حسن التعليل ، وتناسى
التشبيه ، وهما من أعرق الوان التخييل ، وقبل قول البحتري :
وبياض البازي "أصدق حسنا
ان تأملت من سواد الغراب (٣)

وليس التخييل في واقع الأمر سوى تصوير لاحساس
الأديب ومشاعره ، وبه نستطيع أن نعرف وقع الشيء على
نفسه ، ومدى انفعال عواطفه به ، والميزان الذي ينبغي أن يقاس
به هو معرفة المدى الذي استطاع التخييل أن يصوّر عواطف
الأديب ووجدانه ، والى أى مدى كان الأديب صادق
الاحساس ، قوى الاتفعال .

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٠ .

(٣) راجع ص ٢٣٢ - أسرار البلاغة ، وما يليها .

الموازنة بين الشعراء

لعبد القاهر حسٌّ مرهف يوازن به بين الشعراء ، فيعرف
المجيد والمقصّر ، ويميّز ما اتفقوا فيه وما اختلفوا ، ويدرك
أصول المعانى التى تجمعهم ، والفروع التى تميّز بين بعضهم
وبعض .

ويدرك أن الشاعر المتأخر قد يجيد لأن المعنى قد وُطئ له
من قبل ، فيدرك أسراراً جديدة لم تخطر للسابق على بال^(١) .
أو أن المتقدم قد برع حتى لم يستطع أن يلحق به المتأخر^(٢) .
ويرى عبد القاهر أن الشعراء عندما يقولون فى معنى واحد
ينقسمون قسمين :

قسم ترى فيه أحد الشعارين قد أتى بالمعنى غفلاً ساذجاً ،
وترى الآخر قد أخرجه فى صورة تروق وتعجب .
وقسم ترى فيه كل واحد من الشعارين قد صنع فى المعنى
وصوّر .

فمن القسم الأول الذى برع فيه أحد الشعارين ؛ لأن
المتأخر قصر عن المتقدم ، أو أن المتأخر هدى لشيء لم يهتد
إليه المتقدم — قول المتنبي :

(١) راجع ص ٢٥٠ — أسرار البلاغة

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٧٤ . . .

بش الليالى ؛ سهرت من طربى
شوقاً الى مَنْ يبيتُ يرقدها

مع قول البحتري :

لَيْلٌ " يصادِ فنى ومُرهفة الحشا

ضِدَّينَ : أسهره لها ، وتنامته (١)

وهو يفضل البيت الثانى على الأول ، كما يفضل قول
المتنبى :

وقيئت نفسي فى ذراكٍ محبةً

ومن وجد الاحسان قيّداً تقيّداً (٢)

على قول البحتري :

ولو ملكت زَماعاً ظلّ يجذبني

قَوِداً لكان ندى كَفِّيك من عَقْلِي (٣)

ويمضى عبد القاهر مورداً أمثلة كثيرة لهذا القسم ، مكثفاً
بتفضيل بيت على آخر من غير بيان سبب التفضيل ، وكأنه يترك
ذلك الى القارئ يبحث عنه ، حتى يصل اليه .

وكذلك يمضى فى ايراد أمثلة للقسم الثانى الذى يشترك

(١) المرجع السابق نفسه . والمرهفة : خامسة البطن . والحتا : ما انضمت
عليه الضلوع .

(٢) اللرى : الملجأ ، وفناء الدار ، ونواحيها .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ . ويريد بالزماح هنا : العزم على الرجوع الى
أهله . والقود : الاخذ بالقياد . والعقل : جمع عقلة ، وهى : ما يربط به
كالقيد .

فيه الشاعران في المعنى ، ويجيد كل منهما في تصويره ؛ ولكنه وقف عند بعض الموازنات ؛ ليبرهن بها على فكرته : من أن اللفظ تابع للمعنى ، وأن المعنى اذا تغير تغير اللفظ تبعاً له ، ولذلك تختلف صور المعنى ، فترى للمعنى في كل واحد من البيتين صورة وصفة غير صورته وصفته في البيت الآخر ؛ ولذلك لم يرد العلماء حيث قالوا : ان المعنى في هذا هو المعنى في ذاك - أن المعنى الذى نعقله من هذا لا يخالف المعنى الذى نعقله من ذاك ، وأن المعنى عائد عليك في البيت الثانى على الهيئة والصفة التى كان عليها في البيت الأول ، وأن لا فرق ولا تباين بوجه من الوجوه ، وأن حكم البيتين مثلاً حكم الاسمين قد وضعاً في اللغة لشيء واحد ، كالليث والأسد ؛ ولكنهم قالوا ذلك كما يقول العقلاء في الشيئين يجمعهما جنس واحد ، ثم يفرقان بخواص ومزايا وصفات ؛ كالحاتم والحاتم ، والقرط والقرط ، والسوار والسوار ، وسائر أصناف الحلى التى يجمعها جنس واحد ، ثم يكون بينها الاختلاف الشديد في الصنعة والعمل^(١)

وضرب لنا على ذلك مثلاً بقول النابغة :

إذا ما غدا بالجيش حلق فوقه

عصائب طير تهتدى بعصائب^(٢)

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٢) العصائب : جمع عصاية ، وهى : الجماعة من الطير .

جَوَانِحُ قَدْ أَيْقَنَ أَنْ قَبِيلَهُ
إذا ما التقى الصفَّانِ أولُ غالب (١)

مع قول أبي نواس :

يَتَأَيَّى الطَّيْرُ غَدْوَتَهُ ثِقَّةً بِالشَّيْبِ مِنْ جَزْرِهِ (٢)

فأبو نواس قد نقل المعنى عن صورته التى هو عليها فى
شعر النابغة الى صورة أخرى .

ذلك أن ههنا معنيين : أحدهما أصل ، وهو علم الطير بأن
الممدوح اذا غزا عدوًّا كان له الظفر ، وكان هو الغالب ؛ والآخر
فرع ، وهو طمع الطير فى أن تتسع عليها المطاعم من لحوم
القتلى ؛ وقد عمد النابغة الى الأصل الذى هو علم الطير بأن
الممدوح يكون الغالب ؛ فذكره صريحا ، واعتمد فى الفرع الذى
هو طمعها فى لحوم القتلى ، وأنها لذلك تحلّق فوقه على دلالة
الفحوى ، وعكس أبو نواس القصة ؛ فذكر الفرع الذى هو
طمعها فى لحوم القتلى صريحا ، فقال : «ثِقَّةً بِالشَّيْبِ مِنْ جَزْرِهِ» ،
وعوّل فى الأصل الذى هو علمها بأن الظفر يكون للمدوح على
دلالة الفحوى ؛ اذ قال : « من جزره » ؛ فهى لا تثق بأن شبعها
يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون له (٣) .

(١) جَوَانِحُ : من جنح اليه : مال . والرواية : (الجمعان) بدل (الصفان) .

(٢) يَتَأَيَّى . يتحرى . والغدوة : البكرة ، أو ما بين الفجر وطلوع الشمس ،
أى يترقب الطير خروجه للقتال بكرة . والجزر : ما يلدح .

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

وعبد القاهر هنا محلّ دقيق للمعنى ، كما ترى .

كما نراه محلّا دقيقا في كثير من مواضع الموازنات ، ولديه
مقدرة قوية لادراك الفروق بين المعانى ، وادراك الصلات التى
تجمع بينها .

وخذ لذلك مثلا عندما يوازن بين قول العباس بن الأحنف :

هى الشمس : مسكنها فى السماء

فعرز الفؤاد عزاء جمّيلا

فلن تستطيع اليها الصعود

ولن تستطيع اليك النزولا

وقول الآخر :

فقلت لأصحابي : هى الشمس : ضوءها

قريب" ، ولكن فى تناولها بـ"عد

فبرغم أن الشاعرين جعلّا حييتيهما شمسا ، نرى صورة
كلام الشاعر الأول تقتضى أن التشبيه لم يدر بخلد الشاعر ، اذ
كأنه يقول للنفس : ما وجه الطمع فى الوصول ، وقد علمت أن
حديثك مع الشمس ، ومسكن الشمس السماء ؟

فهو قد جعل كونها الشمس حجة على نفسه ، يبعدها بها
عن أن ترجو الوصول اليها .

أما فى البيت الأخير فالشاعر لم يتناس التشبيه ، لأنه لم يجعل

كونها الشمس حجة على ما ذكره من قرب شخصها من العين
مع بعد منالها ، ولم يرد أن يقول : لا تعجبوا أن تقرب وتبعد
بعد أن علمتم أنها الشمس ، كما أراد العباس أن يقول : كيف
الطمع في الوصول إليها مع علمك بأنها الشمس ، وأن الشمس
مسكنها السماء؟^(١) .

فهو ذو احساس دقيق بالفروق الدقيقة ، وبأوجه الشبه
الدقيقة بين المعانى .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٦٧ .

السرقات الشعرية

عنى بأمر هذه السرقات بعض أعلام البلاغة قبل عبد القاهر ،
فتحادث عنها الأمدى^١ فى كتابه : الموازنة بين الطائيين ، ويبيّن
فيها رأيه أبو هلال العسكري فى كتابه : الصناعتين ، والقاضى
الجرجاني فى كتابه : الوساطة .

واتتهى عبد القاهر فى هذا الباب الى أن السرقة لا تخلو من
أن تكون فى المعنى ، أو فى العبارة^(١) .

ذلك ان الشاعرين اما أن يتفقا فى الغرض على الجملة ، أو
فى وجه الدلالة على الغرض .

ومعنى الاشتراك فى الغرض على العموم أن يقصد كل واحد
منهما أن يصف انسانا بالسخاء أو الشجاعة .

وأما وجه الدلالة على الغرض فهو أن يذكر الشاعر ما يستدل
به على اثبات هذه الصفة له ؛ وذلك بوسائل ، منها التشبيه ،
ومنها ذكر هيئات تدل على الصفة كوصف الجواد بالتَّهْل عند
ورود العفاة ، والارتياح الى رؤيتهم^(٢) .

أما الاتفاق فى عموم الغرض فما لا يكون الاشتراك فيه
داخلا فى الأخذ والسرقة .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٨ .

(٢) أسرار-البلاغة ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

وأما الاتفاق في وجه الدلالة على الغرض فإن كان مما اشترك
الناس في معرفته وكان مستقرًا في العقول والعادات ، فلا سرقة
فيه أيضا ، كالتشبيه بالأسد في الشجاعة ، وبالبحر في السخاء .
وان كان مما ينتهي إليه المتكلم بنظر وتدبّر ، ويصل إليه
بطلب واجتهاد ، فهو الذي يجوز أن يدعى فيه الاختصاص
والسبق^(١) .

والمشترك العامي لا يكون فيه تفاضل اذا كان صريحا ظاهرا
لم تلحقه صنعة ، وساذجا لم يعمل فيه نقش ؛ فأما اذا ركب
عليه معنى ، ووصل به لطيفة ، ودخل اليه من باب الكناية
والتعريض ، فقد صار بذلك داخلا في قبيل الخاص الذي يتوصل
اليه بالتدبر والتأمل ، وذلك كقول الشاعر :

أن السحاب لتستحيى اذا نظرت

الى نداءك ، فقاسته بما فيها

وبعد بعض الأمثلة التي أوردها عبد القاهر من هذا القبيل
قال : « فهذا كله في أصله ومغزاه وحقيقة معناه تشبيه ، ولكنه
كنى لك عنه ، وخودعت فيه ، وأتيت به من طريق الخلاصة في
مسلك السّحر ، ومذهب التخيل ، فصار لذلك غريب الشكل ،
بديع الفن ، منيع الجانب ، لا يدين لكل أحد الا للمروى
المجتهد » .

« واذا حققت النظر فالخصوص الذي تراه انما هو من أجل

(١) المرجع السابق ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

أنهم جعلوا التشبيه مدلولاً عليه بأمر آخر ليس هو من قبيل الظاهر المعروف ؛ فالشاعر بقوله : « ان السحاب لتستحي » يوهمك أن السحاب حي يعرف ويعقل ، وأنه يقيس فيضه بفيض كف الممدوح ؛ فيخزي ويخجل ^(١) .

وبمثل هذا التخيل يصبح العامي بديعاً غريباً .

ومن الاشتراك العامي الذي لا يدخل في السرقة قول الشاعر :

قامت تظللني من الشمس
نفس " أعزّ على " من نفسي
قامت تظللني ، ومن عجب
شمس " تظللني من الشمس

وقول البحري :

طلعت لهم وقت الشروق ، فعايَنوا
سنا الشمس من أفق ، ووجهك من أفق
وما عايَنوا شمسين قبلهما التقى
ضياؤهما وفنقا من الغرب والشرق

وقول المتنبي :

كبرت حول ديارهم لمّا بدت
نهار الشمس ، وليس فيها المشرق

(١) أسرار البلاغة ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

وقوله :

ولم أرَ قبلى مَن مشى البدر نحوه
ولا رجلاً قامت ثعاقه الأسد^(١)

اذ لا اتفاق بين تلك الصور بأكثر من أن أثبت الشيء في جميع ذلك على خلاف ما يعرفه الناس ، فأما ما يخرج به كل واحد منها عن المتعارف فلا اتفاق بينها فيه ، ولا تناسب ؛ لأن مكان الأعجوبة مرة أن تظلل الشمس من الشمس ، وأخرى أن ترى الشمس شمسا أخرى تطلع من الغرب عند طلوعها من الشرق ، وثالثة أن ترى الشمس طالعة من ديارهم ، والعجب من أن يمشى البدر الى آدمى ، وتعانق الأسد رجلاً^(١) .

ويوافق عبد القاهر العلماء على أن الشاعر قد يأخذ من الشاعر فيجيد الأخذ ، وقد يأخذ المعنى من صاحبه فيسيء ويقصر^(٢) .

كما يوافقهم على أن من السرقة ما يكون ظاهر الأخذ ، ومنها ما يكون خفياً لا يبين^(٣) .

فمن جلى الأخذ مثلاً قول الفرزدق :

أترجئو ربيعاً أن تجيء صغارها
بخير ، وقد أغنياً ربيعاً كبارها ؟

(١) المرجع السابق ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٨٩ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

واحتذاه البعيث ، فقال :

أترجو كليب أن يجيء حديثهما

بخير ، وقد أعيا كليباً قديهما ؟ ^(١)

ومما هو في حد الخفي قول البحترى :

ولن ينقل الحساد مجدك بعد ما

تمكّن رضوى ، واطمأن متالع

وقول أبي تمام :

ولقد جهدتم أن تزيلوا عزّه

فاذا أبان قد رسا ، ويلمّنم ^(٢)

فقد احتذى كل واحد منهما على قول الفرزدق :

فادفع بكفك ان أردت بناءنا

ثملان ذاهضات هل يتحلحل ^(٣)

وانما كان خفي الأخذ ؛ لأن أبا تمام يقول لحساد الرجل :

انكم قد أجهدتم أنفسكم في أن تهدموا مجنده ، ولكنكم

وجدتموه قد استقر كما استقر الجبل : يللم ، والبحترى يقول :

ان الحساد لن يستطيعوا تقض مجدك بعد أن تمكن هذا المجد

تمكّن الجبلين : رضوى ، ومتالع . أما الفرزدق فيقول لخصمه :

إذا أردت أن تهدم بناء مجدنا ، فانك تستطيع ذلك إذا استطعت

(١) المرجع السابق ص ٣٦١ .

(٢) أبان : هو المدوح ، ويللم : اسم جبل .

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٦١ - ٣٦٢ ، ويتحلحل : يتزحرح .

أن تدفع بكفك جبل ثهلان ، فهل ترى أنك ان دفعتة يتزحزح
عن مكانه . ومن ذلك ترى أن الشاعرين قد استوحيا معناه
من معنى الفرزدق ، ولكن من غير أن يظهر ذلك الأخذ ، كما
ظهر في البيتين الأولين .

ولم يعر عبد القاهر السرقة والأخذ كبير اهتمام ، اللهم الا
على أنها لون من ألوان اشتراك الشعراء في المعنى ، وسبب
يمهد للموازنة بين المعاني ، ويرى الفرق في الصور التي يتناول
بها الشعراء معنى واحدا .

بل انه يرى الشاعر عندما يأخذ معنى غيره أهلا لأن يوازن
بين معناه والمعنى الأصلي الذي استوحاه ؛ أما اذا عمد عامد
الى بيت شعر ، فوضع مكان كل لفظ لفظا في معناه ، كأن يقول
في قول الشاعر :

دع المكارم ، لا ترحل لبغيتها
واقعد ، فانك أنت الطاعم الكاسي
ذر المآثر ، لا تذهب لمطلبها
واجلس ، فانك أنت الآكل اللابس

لم يجعلوا ذلك احتذاء ، ولم يؤهلوا صاحبه لأن يسموه
محتذيا ، ولكن يسمون هذا الصنيع سلخا ، ويرذلونه ،
ويستخفون المتعاطي له ^(١) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

لقد كانت دراسة عبد القاهر للسُرقة وسيلة لدراسة ألوان المعانى الشعرية ، وأصول هذه المعانى ، وما يحدثه التخيل فيها من ألوان الجمال ، وكيف يمهّد السابق للاحق سبيل الاجادة ، وكيف يزيد الشاعر فى المعنى ، أو يأخذ العامى من المعانى ، فيضيف اليه ما يجعله طريفا .

وهو يأخذ بيدك من صورة الى صورة محلا وموازنا ، ومبيناً أسباب الجمال .

وفضلاً عن ذلك يبين الطريقة العامية فى عرض المعانى ، وكيف يعدل الشعراء عنها الى مذهب جديد وعرض طريف ، كما فعل ذلك عندما عرض لتصوير الشيب عند الشعراء ، فقد أورد قول ابن المعتز :

صَدَّتْ سَرِيرٌ ، وَأُزْمِعَتْ هَجْرِي

وَصَفَّتْ ضَمَائِرُهَا إِلَى الْهَجْرِ

قالت : كبرت ، وشبت ، قلت لها :

هَذَا غُبَارٌ وَقَائِعُ الدَّهْرِ

فانه رأى الشاعر « قد أنكر أن يكون الذى بدا به شيئا ، ورأى الجحد أخصر طريق الى نفى العيب ، وقطع الخصومة ، ولم يسلك الطريقة العامية ، فيثبت المشيب ، ثم يمنع العائب أن يعيب ، ويريه الخطأ فى عيبه به ، كقول البحتري : « وبياض البازي ^(١) ... » .

(١) اسرار البلاغة ص ٢٤٦ .

وبعد ، فقد كنا على أن نذكر هنا فصلا عن البلاغة قبل
عبد القاهر ، وعن مدى تأثيره بها ؛ وفصلا آخر عن البلاغة بعد
عبد القاهر ، ومدى تأثيره فيها ؛ ولكننا آثرنا أن نرجى ذلك
الى ما بعد الحديث عن نواحي الرجل ، حتى يتصل الحديث
عنه ، فإذا فرغنا من ذلك كله عقدنا الفصلين المذكورين ؛ ليكون
مجال الموازنة أوسع وأهدى سيلا .

الذوق عند عبد القاهر

يؤمن عبد القاهر إيمانا عميقا بأن الذوق المصنفى هو الأساس
الضرورى لأدراك الجمال ، ومعرفة أسبابه ؛ وأن ذلك طبع
موهوب ، لا بد منه لمن يريد أن يميز بين النصوص جيدها
ورديتها ، وأن يفرق فى الحسن بين صورة وأخرى .

والى جانب الذوق الحساس يجب أن يكون هناك ذكاء
لمح يدرك ما بين العبارات من الفروق الدقيقة التى تمتاز بها
العبارات ، وتختلف المعانى .

ويؤمن عبد القاهر بأن هذا الذوق الفطرى لا يمكن أن
يكتسب ، ولا يستطيع المربى أن يخلقه فى نفس تلميذه ؛
ولذلك يمكن أن يصل الناس الى المسائل العلمية ، وأن يصل
المؤلف الى اقناع الناس بها ؛ أما المسائل المبنية على الذوق
فمن المستحيل أن توصلها الى النفوس الا اذا اعتمدت على
الطبيعة الموهوبة .

فالبلاغة فى القول ، وإدراك الجمال فى العبارة ، والشعور
بالحسن فى النص تحتاج كلها الى الذوق المرهف ، والطبيعة
الموهوبة .

وإدراك أن النظم يتبع المعنى ، وأن اختلاف العبارة يدل
على اختلاف المعنى من الأمور العقلية التى يمكن الاقناع بها .

يقول عبد القاهر مفرقا بين الاقناع بالنظم ، والاقناع بالجمال : « ... اتهمونا في دعوانا ... من أن له حسنا ومزية ، وأن فيه بلاغة عجيبة ، وظنوه وهما منا وتخيلوا ؛ ولسنا نستطيع في كشف الشبهة في هذا عنهم ، وتصوير الذي هو الحق عندهم ، ما استطعناه في نفس النظم ؛ لأننا ملكنا في ذلك أن نضطرهم الى أن يعلموا صحة ما تقول ؛ وليس الأمر في هذا كذلك ؛ فليس الداء فيه بالهين ، ولا هو بحيث اذا رمت العلاج منه وجدت الامكان فيه مع كل أحد مسعفا ، والسعى منجحا ؛ لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها ، أمور خفية ، ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها ، وتحدث له علما بها ، حتى يكون مهيتا لادراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه احساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة ، وممن اذا تصفح الكلام ، وتدبر الشعر ، فرق بين موقع شيء منها وشيء ^(١) » .

ويقول في موضع آخر : « وهذا موضع في غاية اللطف لا يبين الا اذا كان المتصفح للكلام حساسا يعرف وحى طبع الشعر ، وخفى حركته التي هي كالهمس ، وكسرى النفس في النفس ^(٢) » .

(١) دلائل الاعجاز ص ٤١٩ - ٤٢٠ .

(٢) اسرار البلاغة ص ٢٦٦ .

أما من عدم هذا الذوق الموهوب فلا جدوى من التحدث معه ، ولا بيان مزايا النصوص ، يقول عبد القاهر : « واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع ، ولا يجد لديه قبولا ، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة ، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومئ إليه من الحسن واللفظ أصلا ، وحتى يختلف الحال عليه ، عند تأمل الكلام ، فيجد الأريحية تارة ، ويعرى منها أخرى ، وحتى اذا عجبته عجب ، واذا نبهته لموضع المزية اتبه » .

« فأما من كانت الحالان والوجهان عنده أبدا على سواء ، وكان لا يتفقد من أمر النظم الا الصحة المطلقة ، والا اعرابا ظاهرا ، فما أقل ما يجدى الكلام معه ؛ فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الاحساس بوزن الشعر ، والذوق الذى يقيمه به ، والطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره ، ومزاحفه من سالمه ، وما خرج من البحر ، مما لم يخرج منه ، فى أنك لا تتصدى له ، ولا تتكلف تعريفه ؛ لعلمك أنه قد عدم الأداة التى معها تعرف ، والحاسة التى بها تجد » ^(١) .

فهو يجعل الذوق والطبع الأداة التى تدرك جمال الجميل .

وقد سبق أن ذكرنا أنه مع ايمانه بالذوق ، يؤمن بأن من الممكن الوصول الى معرفة العلة فى الجمال ، ويعد الوقوف دون

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

هذه المعرفة كسلا عقليا ينبغي أن يبرأ منه دارس البلاغة
والناقد المجذ^(١).

هذا الذوق هو الأصل الذى تردُّ الناس اليه فى فهم أسرار
الجمال ، وإدراك مواطن الحسن ، وهو الذى تعول فى محاجتهم
عليه ، وتلجأ الى قرائحهم ، ليسبروا نفوسهم ، وما يعرض لها
من الأريحية عندما تسمع نصا أدبيا^(٢).

ويؤمن عبد القاهر بأن هذا الذوق البلاغى قليل فى
الناس^(٣)، وذلك هو ما يعده بلاء ، وداء عياء ، وكذلك
يكون البلاء اذا ظن العادم لهذا الذوق أنه قد أوتيته ، وأنه
مستحق لأن يحكم ، وأهل للقضاء ، فجعل يقول القول لو علم
غيئه لاستحيامنه .

وأما الذى يحس بالنقص من نفسه فانت منه فى راحة ،
وهو رجل عاقل قد حماه عقله أن يعدو طوره ، وأن يتكلف
ما ليس بأهل له^(٤).

أما من عنده طبع فهو عون لك على نفسه ، يرده الطبع
إليك ، فيفتح سمعه لك ، ويصرف نظره الى الجهة التى أومأت
إليها ، ويعمل على أن يصل الى الحق^(٥).

(١) راجع ص ٨٩ من هذا الكتاب .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٢٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٢١ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٢٢ .

(٥) المرجع السابق ص ٤٢٣ .

ويعلل عبد القاهر الخاحه على الطبع والذوق بأنه ليس في أصناف العلوم الخفية ، والأمور الغامضة الدقيقة ، أعجب طريقا في الخفاء من ادراك البلاغة ؛ حتى لتظل بعض الشبهات عالقة في الصدور بعد قتل الأمر بحثا ^(١) .



وبعد ، فما مكانة عبد القاهر من الذوق ، وما مقدار نصيبه منه ؟

والحق أن عبد القاهر قد برهن في كتابيه على ذوق بلاغي ممتاز ، وقريحة وقادة ، تدرك أسرار الجمال ، وتميز الفروق الدقيقة بين صور الكلام ، حتى انه ليحس بأن المعنى يتألم ويتظلم ^(٢) ، اذا لم يؤد بالعبارة الصالحة .

وهاك مثالا يبين ذوقه المرفف ، وفي كتابيه مئات الأمثلة على ذلك الذوق :

عرض بيتي ابن المغتز ، وهما :

عاقبت عَيْتِي بالدَّعْمِ والسَّهْمِ
اذْ غَارَ قَلْبِي عَلَيْكَ مِنْ بَضْرِي
واحتَمَلْتُ ذَاكَ ، وهى رابحة
فِيكَ ، وَقَارَتْ بِلَذَّةِ النَّظَرِ

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢١١ .

ثم علق عليهما قائلاً : « ان العادة في دمع العين وسهرها أن يكون السبب فيه اعراض الحبيب أو اعتراض الرقيب ، ونحو ذلك من الأسباب الموجبة للاكتئاب ، وقد ترك ذلك كله كما ترى ، وادعى أن العلة ما ذكره : من غيرة القلب منها على الحبيب ، وايشاره أن يتفرد برؤيته ، وأنه بطاعة القلب وامتنال رسمه ، رام للعين عقوبة ؛ فجعل ذلك أن أبكاها ، ومنعها النوم وحماها .

وله أيضا في عقوبة العين بالدمع والسهر من قصيدة أولها :

قتل لأحلى العباد شكلاً وقد
أبجد ذا الهجر أم ليس جيداً
ما بذا كانت المني حدة تنى
لهف نفسي أراك قد خنت ودا
ما ترى في متيهم بك صبا
خاضع لا يرى من الذل بدا
ان زنت عينه بغيرك فاضرب

ما بطول الشهاد والدمع حدا
قد جعل البكاء والسهاد عقوبة على ذنب أثبت المعين ، كما فعل في البيت الأول ، الا أن صورة الذنب هنا غير صبرته هناك ؛ فالذنب هنا نظرها الى غير الحبيب ، واستجازتها من ذلك ما هو محرم محظور ، والذنب هناك نظرها الى الحبيب نفسه ، ومزاحمتها القلب في رؤيته ؛ وغيره القلب من العين

سبب العقوبة هناك ، فأما ههنا ، فالغيرة كائنة بين الحبيب ، وبين شخص آخر ، فاعرفه .

ولا شبهة في قصور البيت الثاني عن الأول ، وأن للأول عليه فضلا كبيرا ، وذلك بأن جعل بعضه يغار من بعض ، وجعل الخصومة في الحبيب بين عينيه وقلبه ، وهو تمام الظرف واللفظ . فأما الغيرة في البيت الآخر فعلى ما لا يكون أبدا .

هذا ، ولفظ « زنت » وإن كان ما يتلوها من أحكام الصنعة يحسنها ، وورودها في الخبر : « العين تزني » يؤنس بها ، فليست تدع ما هو حكمها من ادخال نفرة على النفس . وإن أردت أن ترى هذا المعنى بهذه الصنعة في أعجب صورة وأظرفها ، فانظر الى قول القائل :

أَتَتْنِي تَوَاتَّبَنِي بِإِلْسَاكَ

فأهلا بها وبتأنيبها

تقول ، وفي قولها حشمة :

أَتَبْكِي بَعِينِ تَرَانِي بِهَا

فقلت : إذا استحسنت غيركم

أمرت الدموع بتأديبها

أعطاك بلفظة « التأديب » حسن أدب اللبيب ، في صيانة اللفظ عما يحوج الى الاعتذار ، ويؤدي الى النفار^(١) .

فهو ذواقة ، كما ترى ، ، يلمح الفروق في المعاني ، ويدرك

(١) أسرار البلاغة ص ٢٦٠ - ٢٦٢ .

الجيد والأجود ، ووقفته عند هذه الكلمة : « زنت » مؤذن بدوق حساس .

وبرغم ذلك لنا وقفة عند بعض استشاداته ، لا نوافقه عليها ، ولا نرى ذوقه موقفا فيها ؛ فمن ذلك اعجابه بتجنيس أبى الفتح البستي اذ يقول :

ناظراه فيما جنى ناظراه

أودعاني أمت بما أودعاني

وأنه عندما أعاد عليك اللفظة كان كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها ^(١) ؛ فانا اذا كنا تتسامح في اطلاق الناظرين على العينين ، مع أننا نرى الكلمة جلية لاحداث الجناس ، ونرى كلمة العين احب وأجمل وأكثر احياء ؛ اذا كنا تتسامح في ذلك ، فانا نجد طلب المناظرة في أول البيت قلقا غاية القلق ، فلسنا نفهم معنى هذه المناظرة ، ولا ماذا يراد بها ، وانما نراها متكلفة ليست تابعة للمعنى ، ولكنها مجتلبة ؛ ليتمكن الشاعر من صنع الجناس .

ذلك أن الشاعر يبدو أنه يطلب الى صاحبيه أن يمضيا الى حبيبه ، ليطلبيا منه رفقا بالشاعر ، وعطفا عليه ، ولا نجد كلمة المناظرة موفية بهذا المعنى ، ولا مؤدية اليه ، اذ الحبيب لا تقوم بينه وبين الرسول مناظرة فيما جنى ناظراه ؛ وأخلق بمثل هذه المناظرة أن تبعث السخرية والاستهزاء .

(١) أسرار البلاغة ص ٤ .

ومن ذلك أنه عندما عرض لقول الشاعر :

وصاعقة من نَصْلِهِ يَنْكُفِي بِهَا

على أَرْؤُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسَ سَحَائِبٍ ^(١)

لم ينبه الى ما فى هذه الصورة من تضارب نفسى وقع فيه الشاعر ، عندما أراد أن يصور ممدوحه شجاعا كريما ، ولكن فاته أنه عندما يصوره شجاعا يمسك بيده سيفاً ينقض كالصاعقة على رءوس أعدائه ، لا توصف اليد المسكة بالسيف حينئذ بالكرم المفرط ، وانما توصف بالحزم والقوة والمقدرة على اصابة المقاتل ، فتكون الصورة بذلك متجانسة فى الاحساس . أما اليد ذات الأصابع الخمس ، تهى بالكرم كأنها السحائب ، فأخلق بها أن تكون رحيمة مشفقة ، لا عاصفة مدمرة . ومن هنا جاء اضطراب الاحساس ، وهو الذى نعييه على الشاعر ، وتأخذ على عبد القاهر أنه لم يتنبه له ، ولم ينبه اليه ، مكتفيا بما فى البيت من استعارة دل الكلام عليها ، فكانت لذلك مستجادة عنده .

ومن ذلك اعجابه بقول ابن المعتز :

وَكَأَنَّ الْبَرْقَ مَصْنَحْفٌ قَارِ

فَاتَطْبَاقًا مَرَّةً ، وَانْفِتَاحًا

شبه البرق فى انبساطه واتقياضه ، والتماعه واثلاقه ،
بافتتاح المصحف وانطباقه ^(٢) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٢ .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٢٦ .

وأظهر إعجابه بهذا التشبيه عندما شرحه ، وأبان سبب جماله ، بأن الشاعر لم ينظر من جميع أوصاف البرق ومعانيه الا الى الهيئة التي تجدها العين له : من انبساط يعقبه انقباض ، وانتشار يتلوّه انضمام ، ثم فكّر في نفسه عن هيئات الحركات ؛ لينظر أيها أشبه بها ؛ فأصاب ذلك فيما يفعله القارئ من الحركة الخاصة في المصحف اذا جعل يفتحه مرّة ، ويطبقه أخرى ، ولم يكن اعجاب هذا التشبيه لك ، وايناسه اياك ، لأن الشئيين مختلفان في الجنس أشد الاختلاف فقط ، بل لأن حصل بازاء الاختلاف اتفاق كأحسن ما يكون وأتمّه ؛ فبمجموع الأمرين : شدة ائتلاف ، في شدة اختلاف ، حلا وحسن ، وراق وفتن^(١).

ذلك ذوق عبد القاهر ، ونحن لا تتفق معه في تذوق البيت على هذا الوجه ، ولا نجد بين المشبّه والمشبّه به اتفاقا كأحسن ما يكون الاتفاق ؛ ففضلا عن أن المصحف لا يفتح ويفلق بالكثرة والسرعة التي تحدث للبرق ، وانما يفتح ليقرأ فيه القارئ ، متريثا متمهلا ، فيظل مفتوحا فترة طويلة من الزمان ، ثم يغلق ويترك مغلقا ، لم تعطنا هذه الصورة ، الصورة المحسوسة للبرق بالعين ؛ فضلا عن ذلك لا نجد التشبيه قد وصف الحالة النفسية لمن يرى البرق ، تلك الحالة التي وصفها القرآن بقوله : « وهو الذي يثريكم البرق خوفاً

(١) المرجع السابق ص ١٢٢ .

وطمعا ، وليس المصحف في انفتاحه وانطباقه بمثير مثل تلك
الحالة النفسية عند رائيه .

ولم يقف عبد القاهر وقفة متأثية عند هذا التشبيه النظرى
الذى لا مجال للاحساس النفسى فيه ، وذلك فى تشبيه الجداول
والأنهار بالسيوف المسلولة عند الشعراء ، كما ورد ذلك مثلا
فى شعر ابن المعتز وأبى فراس ، ومن الأمثلة التى أوردها
عبد القاهر قول أبى فراس :

والماء يَفْصِلُ بَيْنَ زَهْفِ

رِ الرُّوضِ فى الشَّطَّيْنِ فَصْلا

كَبِساطٍ وَشَنِ جَرَدَتِ

أَيْدِى الْقَيْثُونِ عَلَيْهِ نَضْلا (١)

وقد قبل عبد القاهر هذا اللون من التشبيه واجدا فى
التشابه النظرى بين جداول الماء والسيوف ، من ناحية البريق
واللمعان ، مبررا لعقد الصلة بينهما ، ولم يتجه الى أن الصلة
ينبغى أن تكون مؤسّسة على العاطفة والاحساس النفسى ؛
وأعتقد أن الماء الجارى فى واد بين أزهار الرياض ، التى تشبه
بساط الوشى ، والتى تبعث فى القلب البهجة والرضا ، وتملأ
النفس سرورا وفرحا ، لا يمكن أن تثير فى النفس منظر سيف
مسلول على رقاب هذا البساط ؛ فان منظر السيف المسلول
جدير أن يثير فى النفس الفزع والاضطراب ، وهو على العكس

(١) القيثون : جمع قين ، وهو : الحداد .

تماما مما يشهده منظر الرياض تجري فيها جداول الماء ؛ وليس اتفاق الشئيين في منظر بمبرر أن يجمع بينهما في تشبيه ، مادام وقعهما على النفس مختلفا تمام الاختلاف .

وكما قبل ذوق عبد القاهر جواز إيقاع التشبيه للجامع البصري فحسب ، قبل ذوقه أيضا أن يكون الجامع عقليًا ، لا مبنيًا على وقع الشيء على النفس ، فأخذ يمجّد التشبيه في قول ابن الرومي :

فعدا كالحِلاف : يورق للعين ، ويأبى الآثار كلّ الأباء
فقد أبان عن هذا الإعجاب عندما فرق بين أن تقول : « أرى
قوما لهم بهاء ومنظر ، وليس هناك مخبر » ، وتقطع الكلام ،
وبين أن تتبعه بهذا البيت من شعر ابن الرومي ؛ فانك في الحالة
الثانية ترى كيف يورق شجر المعنى ويشمر ، ويفترّ ثغره ويسم ،
وكيف تشتار الأرى من مذاقته ، كما ترى الحسن في شارته^(١) .
فقد جعل الجامع بين الأمرين جمال المنظر وتفاهة المخبر ،
وهو جامع عقلي لا يقوم عليه تشبيه فنى صحيح ؛ ذلك أن من
يقف أمام شجرة الحلاف أو غيرها من الأشجار ، لا ينطبع في
نفسه عند رؤيتها سوى جمالها ، ونضرة أوراقها ، وحسن
أزهارها ، ولا يخطر بباله أن يكون لتلك الشجرة الوارفة
الظلال ثم يجنيه أو لا يكون ؛ ولا يقلل من قيمتها لدى رائيها ،

(١) أسرار البلاغة ص ٩٩ . والأرى : العسل . واشتياره : اجتناؤه .
والشارة تطلق على الهيئة واللباس .

ولا يحط من جمالها وجلالها إلا يكون لها بعد ذلك ثمر
شهى ؛ فاذا كانت تفاهة المخبر تقلل من شأن الرجل ذى المنظر
الأنيق ، وتعكس صورته منتقصة فى نفس رائيه ، فان الشجرة
لا يقلل من جمالها لدى النفس عدم اثمارها ؛ لأن الأشجار
لا تراد دائما للاثمار ؛ وبهذا اختلف الوقع على النفس بين
المشبه والمشب به ؛ فلا يعد ذلك من التشبيه الفنى
المقبول^(١) .

كذلك قبل ذوق عبد القاهر التشبيه الذى عقدت الحواس
الصلة بين ركنيه ، وان لم تعقدها النفس ؛ فأعجب أيما اعجاب
بتشبيه البنفسج فى قول الشاعر :

ولازوردية^(٢) تزهو بزرقتها

بين الرياض على حمر اليواقيت

كأنها فوق قامات ضعتفن بها

أوائل النار فى أطراف كبريت

فهو يرى هذا التشبيه أغرب وأعجب ، وأحق بالولوع
وأجدر ، من تشبيه النرجس بمداهن درة حشوهن عقيق ؛ لأنه
اذ ذاك مشبه لنبات غض يرف ، وأوراق رطبة ترى الماء منها
يشف ، بلهب نار مستول عليه اليبس ، وباد فيه الكلف^(٣) .

(١) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٧ .

(٢) يريد باللازوردية : زهرة البنفسج .

(٣) يرف : يتلألا . ويشف : يحكى ما تحته . والكلف : حمرة كدرة .

ومبنى الطباع على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يعمد ظهوره منه ، وخرج من موضع ليس بمعدن له ، كانت صباية النفوس به أكثر ، وكان بالشفف منها أجدر ، ولو أنه شبه البنفسج ببعض النبات ، أو صادف له شبيها في شيء من المتلونات ، لم تجد له هذه الغرابة ، ولم ينل من الحسن هذا الحظ (١) .

هكذا أعجب عبد القاهر بهذا التشبيه اعجابا لا حدة له ، كما ترى ، بإنيا هذا الاعجاب على الجمع بين المتباعدين في شيء تراه العين فحسب ، إذ ليس ثمة ما يجمع بين البنفسج وعود الكبريت ، وقد بدأت النار تشتعل فيه ، سوى لون الزرقة التي لا تكاد تبدأ حتى تختفى في حمرة اللهب ، فضلا عن التفاوت بين اللونين ؛ فهو في البنفسج شديد الزرقة ، وفي أوائل النار ضعيفا ، فضلا عن هذا التفاوت ، نجد الوقع النفسى للطرفين شديد التباين ؛ فزهرة البنفسج توحى الى النفس بالهدوء والاستسلام ، وفقدان المقاومة ، وربما اتخذت لذلك رمزا للحب ، بينما أوائل النار في أطراف الكبريت تحمل الى النفس معنى القوة واليقظة والمهاجمة ، ولا تكاد النفس تجد بينهما رابطا . والتشبيه الفنى لمح صلة بين أمرين من حيث وقعهما النفسى (٢) .

(١) أسرار البلاغة ص ١١٠ .

(٢) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٨ .

وقبل دوق عبد القاهر هذا التشبيه في قول الشاعر :

كأثما المِرْيَخُ والمُشْنَتَرِي
قَدَّامَه في شِإمَخِ الرِّقْعَةِ
مُنْصَرَفٌ بِاللَّيْلِ عن دَعْوَةٍ
قد أسْرَجَتْ قَدَّامَه شَمْعَةٌ (١)

ولست أدري حتى الصلة المحسوسة التي تجمع بين المشبه
والمشبه به في البيتين ، فما الجامع بين المريخ والمنصرف بالليل ؟
انك تجد المريخ ثابتا في السماء لا يتحرك ، بينما المنصرف بالليل
يمضي في طريقه الى منزله كي يدركه .

كذلك أعجب عبد القاهر بالتشبيه البعيد ، ولا مزيد في بعد
الشيء عن العيون على أن يكون وجوده ممتنعا أصلا ، حتى
لا يتصور إلا في الوهم ؛ فقبل لذلك قول الشاعر :

وكانَ مُحْمَرُّ الشَّقِيقِ ، اذا تصوَّب ، أو تصعَّد
أَعْلَامٌ يَأْقُوتُ ثَشِيرَ ن على رماح من زبرجدٍ (٢)

ورأيت أن التشبيه أداة يوضِّح بها الفنان شعوره نحو شيء
ما ، حتى يتَّضح وضوحا وجدانيا ؛ ولذلك لا أتردد في أن أضع
هذا التشبيه بعيدا عن دائرة الفن ؛ لأنه لا يحقق الهدف الفني
للتشبيه ؛ فكيف تلمح النفس صلة بين صورة ترى ، وأخرى

(١) أسرار البلاغة ص ١٧١ .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٥٠ .

يجمع العقل أجزائها من هنا وهنا ؟ وكيف يتخذ المتخيل مثالا
لمحسوس مرئى ؟ !

ألا ترى أن هذه الأعلام من الياقوت ، المنشورة على رماح
الزبرجد لم تزدك عمق شعور بمحمر الشقيق ، بل لم ترسم لك
صورته اذا كنت جاهله ؛ فما قيمة التشبيه اذا ؟ وما هدفه ^(١) .
كذا قبل عبد القاهر هذا التشويه للجمال في قول أبي هلال
العسكري :

زَعَمَ الْبِنْفَسِجُ أَنَّهُ كَعِذارِهِ
حَسَنًا ؛ فَسَلُّوا مِنْ قَفَاهُ لِسَانَهُ
لَمْ يَظْلِمُوا فِي الْحُكْمِ إِذْ مَثَلُوا بِهِ ^(٢)
فَلَشَدَّ مَا رَفَعَ الْبِنْفَسِجُ شَانَهُ

ورأى أنها خليفة بأن توضع مع قطعة ابن الرومي التي
فضّل فيها النرجس على الورد ، وأن تلحق بها في لطف
الصنعة ^(٣) .

ونحن من جانبنا لا نوافق على هذا الرأي ؛ فقطعة ابن
الرومي صادرة عن احساس حقيقى ، ومعبرة عن ايمان عميق ،
بينما قطعة العسكري ميّنة الالساس ، لم تصدر الا عن رغبة
في المجيء بتعليل متكلف لا جمال فيه .

(١) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) مثل به : نكل به .

(٣) أسرار البلاغة ص ٢٤٨ .

وكذلك لم ينقد عبد القاهر ما استحسنوه من قول الجليل
في اقتباض كف البخل :

كفّاك لم تخلقنا للندي
ولم يك بخلهم بدعة
فكف عن الخير مقبوضة
كما قصت مائة سبعة
وكف ثلاثة آلافها
وتسع مئتيها لها منعة

وارجع الى شرح عبد القاهر لهذه الأبيات لترى كيف يكون
التكلف (١)

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٣ .

منهج عبد القاهر في كتابيه

الدلائل ، والأسرار

كانت الفكرة التي بنى عليها عبد القاهر كتابه : دلائل الاعجاز ، تدور حول بلاغة الكلام ، وأنها تكون في النظم ، وأن النظم هو تعلق معاني الكلم بعضها ببعض ، وليس ذلك سوى أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل بقوانينه وأصوله ، وأن نظم الكلام تابع لمعناه .

تلك هي فكرة عبد القاهر التي وضع لها كتابه ، وقد ألحّت هذه الفكرة عليه ، وشغلته طويلا ، فأخذ يشرحها حيناً ، ويبرهن على صحتها حيناً ، ويورد شبه المعارضين عليها ، ويرد على هذه الشبهة

وقد يبدو له أنه أتم الشرح والتفسير ، ثم يعنّث له وجه آخر للتفسير ، فيعود مرة أخرى الى الشرح والبيان ؛ وقد يسعفه باب يبرهن به على صحة فكرته فيبرهن به على دعواه ، ثم يظهر له أن باباً آخر جدير أن يبرهن على هذه الدعوى فيستأنف فصلاً جديداً يضيف فيه هذا الباب الجديد ويبدؤه بقوله : « بسم الله الرحمن الرحيم » مما يدل على أنه فصل جديد أضيف ، ولا وجود لهذه الظاهرة في كتاب الأسرار ؛ وقد ترد على خاطره شبهة لم ترد من قبل ؛ فيذكرها ، ويفسرها ،

ويرد عليها . وقد يضيف فصلا كان قد صنعه في القديم اذا رأى مناسبة بينه وبين ما يشرحه من الآراء .

ولذلك يبدو في كتاب الدلائل التكرير ، وعدم تركيز الأفكار ، وعدم التقسيم المحكم للأبواب غالبا ، وانما هى أفكار ترد فيسجلها ، وربما يكون قد سبق له شرح بعض هذه الأفكار ، أو شرح مثيل لها ، وكان ينبغي ضم اللاحق الى سابقه ، أو زيادة في شرح ما سبق له أن شرحه .

وكل ما أورده عبد القاهر في كتاب « الدلائل » من المسائل انما ذكر لتوضيح هذه الفكرة ؛ فالتقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتذكير ، وغير ذلك من الموضوعات التى أوردها ، جاء بها عبد القاهر ؛ ليبيّن معنى بلاغة النظم ، وأن الألفاظ جاءت على نحو معين ؛ لأنها انما جاءت كذلك تابعة للمعاني .

ويذكر المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية ليبيّن أن البلاغة فيها جميعها لمعناها كذلك ، وأن من العبث رد البلاغة فيها أو فى غيرها الى الألفاظ .

ولذلك كان تناول هذه الأبواب فى كتاب الدلائل من هذه الزاوية الخاصة التى يعالجها كتاب الدلائل ، وهى أن البلاغة فى المعنى ، واللفظ تابع له .

وكذلك عالج من هذه الزاوية أيضا باين من أبواب المحسنات البديعية ، يبدو أن الحسن فيهما لفظي ، وهما بابا

السجع والجناس ، فبرهن على أن الحسن فيهما معنوي كذلك .
وأن البلاغة فيهما تعود الى المعنى .

وبذلك كان الموضوع الذى عالج به عبد القاهر وحدة في كتاب
الدلائل ، ولو أنه نسّقه كما ينبغي أن يكون ، ورتّب فصوله
ترتيا منطقيا يعالج في كل فصل جزءا من فكرته ، ويسلم الفصل
الأول الى الثانى ، والمقدّم الى التالى ، لانجست فكرته أكثر مما
هى مجلوة في الكتاب .

فلو أن عبد القاهر وضع منهاجا محدّدا لهذا الكتاب جعل
أوّله توضيح فكرته ، ثم أخذ في فصول متوالية يبرهن عليها ،
جامعا النظر الى النظر ، ثم جمع الشبه المختلفة في فصول
متوالية كذلك يشرح كل شبهة ويرد عليها لصحّ له من ذلك
كتاب تمّت له وحدة الموضوع والترتيب المنسّق المنطقي .

وقد سبق أن ذكرنا أن حظ الدلالة على اعجاز القرآن كان
ضئيلا في كتابه ، وربما كان سر ذلك يعود الى أنه أراد أن يجعل
كتابته خالصا لشرح المقياس الذى يقاس به اعجاز القرآن ، وهو
بلاغته التى ترتفع الى أسنى الدرجات ؛ فبيّن معنى البلاغة ،
وترك للقارىء الناحية التطبيقية على القرآن .

أما كتاب « أسرار البلاغة » فله هدف آخر غير كتاب
« الدلائل » . ذلك أن مسائل المجاز والتشبيه والاستعارة
والكناية مسائل لها دخل كبير في بلاغة القول ، حتى أفردتها
بعض الباحثين بالدراسة المستقلة ^(١) ؛ فكان من ذلك أن ألّف

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩٩ .

عبد القاهر كتابه : « أسرار البلاغة » ليعالج هذه الأبواب معالجة خاصة ، تبيّن سحرها ، وألوان فنونها . ولعلّه رأى أنه لا مزيد عنده من القول في باب الكناية فاكتمى بما ذكره من الحديث عنها في « دلائل الإعجاز » .

لدراسة هذه الأبواب في كتاب الأسرار هدف غير الهدف الذى درست له في كتاب الدلائل ، فهمى قد درست في كتاب الدلائل لبيان أن البلاغة راجعة الى المعنى ، وهى قاطعة الدلائل على ذلك الهدف ؛ أما في كتاب الأسرار فالهدف معرفة أقسامها ، والفروق بين بعضها وبعض ، ومعرفة القوى والضعيف من هذه الأقسام .

كتاب « أسرار البلاغة » اذا يعالج أبوابا لها أثرها الكبير في البلاغة ، وهى أبواب لها اتصال وثيق بعضها ببعض ؛ فالمجاز منه ما هو عقلى ، ومنه ما هو لغوى ، واللغوى منه ما هو مرسل ، ومنه ما هو استعارة ، والاستعارة مبنية على التشبيه ، فوجب ذكر هذه الأبواب جميعا ، كما كان من الضرورى ذكر الحقيقة لمعرفة معنى المجاز .

ولمّا كانت السرقة انما تكون في المعانى الخاصة ، وكان التشبيه احدى الوسائل التى تحدث في المعانى ، وصية للشاعر درست بعد باب التشبيه .

واذا كانت السرقة قد درست أيضا في كتاب « الدلائل » فذلك لتحقيق الهدف منه ، وهو أن اللفظ تابع للمعنى ، وأن

المعنى يتغير بتغير الصور ، برغم أن أصل المعنى واحد عند
الشاعرين .

كتاب « الأسرار » وحدة متصلة الأجزاء ككتاب « الدلائل » ،
وعبد القاهر يعترف بأنه كان ينبغي أن يرتب الكتاب على
منهج منطقي يتكلم فيه أولاً على الحقيقة والمجاز والفرق
بينهما ، ثم على ألوان المجاز ، ثم على التشبيه لترتب الاستعارة
عليه ، ثم على الاستعارة ؛ ولكنه عدل عن ذلك ، وبدأ
بالاستعارة لأهميتها في البلاغة ، ثم تحدث عن التشبيه الذي
بنيت عليه الاستعارة ، وعن السرقة لاتصالها بالتشبيه ، كما
ذكرنا ، ثم ختم الحديث بالحقيقة والمجاز .

لا ينعص على كتاب « الأسرار » هذه الوحدة الا ذكره في
أول الكتاب بابي السجع والجناس يبرهن بهما على أن بلاغتهما
للمعنى ، لا للفظ ، وذلك من موضوع كتاب « الدلائل » ،
وقد ذكرهما فيه ، وأورد أمثلة أعادها في أسرار البلاغة^(١) .

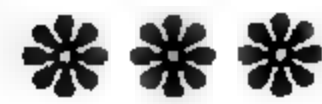
ولو أن عبد القاهر جاء بهذا الفصل كله في كتاب « الدلائل »
لكان موضوعاً في مكانه الطبيعي .

ولست أدري السبب الذي جعل عبد القاهر يجعله فاتحة
كتابه في أسرار البلاغة ، ولعله أراد أن يربط بين كتابيه ، وأن
يجعل فكرته عن البلاغة ، وتبعية اللفظ للمعنى ، ويبرهن على

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٠٢ - ٤٠٣ . و أسرار البلاغة ص ٤ - ٢٠ .

ذلك بالتجنيس والسجع ، حتى يكون قارئ كتابه : « الأسرار » متذكرا فكرته في البلاغة .

بل قد يكرر في « الأسرار » ما ذكره في « الدلائل » كموضوع عودة البلاغة في الاستعارة الى معناها^(١) ، مكررا هنا الدليل نفسه الذي ذكره هناك .



ويريد عبد القاهر من دراسته البلاغية أن يصل الى وضع القوانين الشاملة ، وبيان الأقسام في كل شيء ، وذكر الفروق بين العبارات ؛ ويرى في ذلك فائدة لا تنكر .

وهو من أجل هذا لا يقنع بادراك الفرق بين تعبير وتعبير ، بل يريد أن يصل من ذلك الى قانون شامل ، وأقسام واضحة . وعلى هذا الأساس مضى الى المجاز فجعله أقساما ، وحدد لكل قسم ميدانه ، ميّنا الفروق بين كل قسم وآخر .

وكذلك مضى الى التشبيه ، فذكر ما له من أقسام ، معنيا بوجه خاص بالفرق بين التشبيه العادى وتشبيه التمثيل ، ملتصقا بأسباب قوة التشبيه ، محددًا كل سبب ومثلا له .

وسار على هذا النهج في الاستعارة ، فذكر منها لونين ، ميّنا في ايضاح الفرق بين هذين اللونين من أساليب التعبير . وسوف نبين الفرق بين تقسيم عبد القاهر ومن جاء بعده من البلاغيين .



(١) راجع أسرار البلاغة ص ٢٥٢ - ٢٥٤ .

منهج عبد القاهر في عرض أفكاره أنه يلج على الفكرة
الحاحا شديدا ، يجمع كل ما يملكه من جهد في شرحها والتمثيل
لها ، ودفع الشبه عنها ، فهو بحق يعرض ما يؤمن به ، ولذلك
لا يدخر وسعا في رد ما يعرض على فكرته من الشبه ؛ وكثيرا
ما يكرر الفكرة لتثبيتها . وبخاصة في كتاب « الدلائل » .

ومن خصائصه الدقة في التعبير ، والاحاح في طلب الدقة ،
والبعد عن المناقشات اللفظية التي ليس لها نتيجة عملية ؛ اذ
كل مناقشاته تهدف الى استخلاص الحقيقة ، والوصول اليها ،
وبلورة الفكرة ، وتوضيحها .

ولا يقف عند حد ذكر الأحكام ، بل يبحث عن أسبابها .
ويوضح عبد القاهر فكرته بالأمثلة الكثيرة ، ثم يشرحها
ويحللها ، شرحا وتحليلا واضحين ، فلا سبيل عنده للتعبير
الرمزي .

بل ان عبد القاهر في شرحه وتحليله قريب الى ذوقنا المعاصر
قربا بينا ، وقد سبق أن أوردنا الكثير الذي يدل على ذلك .
وهو في كتابيه ذو شخصية قوية مستقلة ، تشعر وأنت
تقرأ كتابيه أنك أمام أستاذ يقرر لك آراءه في اطمئنان وثقة ،
ويعرض عليك الموضوعات مصبوغة بصبغته الخاصة ، وأسلوبه
الخاص .

ولا يقلل من قيمة هذه الشخصية أنه استفاد من العلماء
الذين سبقوه ، فرأيناه ينقل عن سيويه ، والجاحظ ، وأستاذه

القاضى الجرجانى ، وغيرهم ، ولكنه النقل الذى يسند به رأيه
بعد أن يكون هذا رأى قد أوضحه عبد القاهر من جميع
جوانبه ، وألقى عليه من شخصيته ؛ على أنه كان قليل النقل
الى درجة ملحوظة .

ولا يتقيد عبد القاهر برأى لا يراه صوابا ، وإن صدر عن
عالم له مكانته ، كما رأينا ذلك عند دراسته لأبيات :

ولمّا قضينا من منى كلّ حاجة
ومسّح بالأركان من هوّ مسح
وشدّت على دهن المطايا رحالتنا
ولم ينظر الغادى الذى هو رائج
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطى الأباطح^(١)

فبرغم أن بعض النقاد لا يرى فى هذا الشعر أكثر من
عبارات جيدة لا تحمل معنى رائعا ، رأى عبد القاهر فيها شعرا
فوى التعبير ، ذا صورة مؤثرة ، وخواطر صحيحة قيمة .

وهكذا كان منهج عبد القاهر منهج الشخص الواثق بنفسه،
الطمئن الى أفكاره ، المؤمن بما يقول .

(١) أسرار البلاغة ص ١٦ .

رأيه في ترجمة الاستعارة

من المرجح عندى أن عبد القاهر لم يكن يعرف لغة أجنبية غير العربية ، برغم أنه أورد هذا البيت ، وهو :

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته

لما رأيت عليها عقد منتطق

وقال : انه معنى بيت فارسى مترجم^(١) فربما يكون قد

سمع ذلك ؛ لأن كلامه عن اللغة الفارسية كلام غير العارف بها ، ولكنه يلجأ الى العقل فى تصوّرها ؛ فعندما تحدث عن الاستعارة ، وقسمها قسمين : مفيدة ، وغير مفيدة ، ومثّل لغير المفيدة بأن نطلق اسم (المرسن) وهو أنف غير الآدمى على أنف الآدمى — قال : ان هذا اللون لا يتصوّر أن يكون استعارة من جهة المعنى ، وانما مدار أمره على اللفظ ، ثم قال : ان ذلك لا يتصوّر أن يكون فى غير لغة العرب ، بل ان وجد فى لغة الفرس مراعاة نحو هذه الفروق ، ثم نقلوا الشئ من الجنس المخصوص به الى جنس آخر كاتوا قد سلكوا فى لغتهم مسلك العرب فى لغتها^(٢)

أما الاستعارة المفيدة فان الكثير منها تراه فى عداد ما يشترك

(١) المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

فيه أجيال الناس ، ويجرى به العرف في جميع اللغات ؛ فقولك :
رأيت أسدا - تريد وصف رجل بالشجاعة ، وتشبيهه بالأسد ،
على المبالغة - أمر يستوى فيه العربي والعجمي ، وتجده في كل
جيل ، وتسمعه من كل قبيل ، كما أن قولنا : زيد كالأسد ، على
التصريح بالتشبيه كذلك ، فلا يمكن أن يدعى أننا إذا استعملنا
هذا النحو من الاستعارة ، فقد عمدنا الى طريقة لا يعرفها غير
العرب ، أو لم تتفق لمن سواهم ^(١) .

فكلامه عن الاستعارة غير المفيدة واضح كل الوضوح في عدم
معرفته بلغة الفرس ، وحديثه عن الاستعارة المفيدة مبنى على
العقل ، وجعل الحكم شاملا لجميع اللغات ، مما يدل على أن
مرجعه في ذلك الحكم هو العقل ، لا معرفته بجميع اللغات ؛
وكان عبد القاهر يرى هذا الاحساس الذي يدفع الى الاستعارة
والتشبيه احساسا مشتركا بين الناس جميعا .

ويرى عبد القاهر أنه اذا لم يكن في اللغة المنقول اليها اسم
خاص بجنس من الأجناس جاز أن يعبر بالاسم العام عند
الترجمة .

مثال ذلك أن تترجم كلمة (المرسن) الى لغة غير عربية ،
والمرسن : أنف غير الآدمي ، فاذا كانت اللغة المترجم اليها لم
تضع كلمة لأنف غير الآدمي جاز أن تترجم كلمة (المرسن)
بالأنف .

(١) المرجع السابق ص ٢٥ .

وأن يترجم (الحفان) وهو ولد النعام باللفظ المشترك الذى هو كالأولاد والصغار ؛ لأنه لا يجد فى اللغة التى يترجم اليها لفظا خاصا ، ويكون مصيبا ومؤدبيا للكلام كما هو .

أما ترجمة الاستعارة فى قولنا : رأيت أسدا ، نريد الرجل الشجاع ، فمن الواجب أن نذكر الاسم الخاص فى تلك اللغة بالأسد ، وأن يكون النقل لعبارة : رأيت أسدا ، على هذه الصورة .

ولو أنه ذكر مكان الأسد المراد منه ؛ فترجم العبارة بما معناه : رأيت رجلا شجاعا شجاعة شديدة ، وترك ذكر الأسد ، لم يكن مترجما للكلام ، بل كان مستأنفا من عند نفسه كلاما^(١) .

ومعنى ذلك أن ترجمة الاستعارة الى لغة أجنبية يجب أن يحتفظ فيها بصورة الاستعارة ، حتى تحتفظ بقوتها فى التأثير ، ولا يسوغ فى الترجمة أن تحوّل الاستعارة الى حقيقة ، ثم تترجم الحقيقة الى اللغة الأجنبية ، لأن الترجمة حينئذ لا تكون للعبارة التى يراد ترجمتها ، ولكنها عبارة يستأنفها المترجم من عند نفسه .

(١) المرجع السابق ص ٢٦ - ٢٧ .

الحجة والابتدال

يرى عبد القاهر أن الابتدال منشؤه كثرة الاستعمال ، فقد يسبق الأول الى تشبيه لطيف يحسن تأمله ، ويدل على ذكائه وحدة خاطره ، ثم يشيع ، ويتسع ويذكر ويشهر ، حتى يخرج الى حد المبتذل ، والى المشترك بين الناس ، وبرغم ما قد يكون فيه من التفصيل يجرى مجرى المجل ، الذى لا يحتاج الى دقة وتنبه .

وان شئت أن تبين ذلك فانظر الى قولنا : « لا يشق غباره » فانه الآن فى الابتدال كقولنا « لا يلحق » و « لا يدرك » . ولكننا اذا رجعنا الى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك فى أصله ، وأن هذا الابتدال أتاه بعد أن قضى زمانا ، وهو جد طريف . ومثل هذا وأظهر منه أمرا أن قولنا : « أمّا بعد » منسوب فى الأصل الى واحد بعينه ، وان كان الآن فى الابتدال كقولنا : هذا بعد ذاك - مثلا^(١) .

ولكن هذا المبتذل تأخذه اليد الصنّاع ، فتجعل منه صورة طريفة ، بما تضيفه اليه من صور ، وبما يتحوّل اليه المعنى من صورة الى صورة ؛ « فأنك ترى الشاعر قد عمد الى معنى مبتذل ، فصنع فيه ما يصنع الصانع الخاذق اذا هو أغرب فى صنعة خاتم ، وعمل شتف^(٢) وغيرهما من أصناف الحلّى^(٣) »

(١) المرجع السابق ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) الشنف : ما علق فى الأذن من الحلّى .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٦٨ .

هل تأثر عبد القاهر بالثقافة الاغريقية

- ١ -

م يشر عبد القاهر اشارة ما في كتابيه : أسرار البلاغة ، ودلائل الاعجاز ، الى أنه استمد الهامه من مصدر اغريقى ، برغم أنه فى الحين بعد الحين يشير الى مصدر الهامه من مفكرى العرب ؛ فتراه مثلاً ينقل عن سيبويه فى باب التقديم والتأخير ، قوله ، وهو يذكر الفاعل والمفعول : « كأنهم يقدمون الذى بيانه أهم لهم ، وهم بشأنه أعنى ، وان كانا جميعاً يهتمانهم ، ويعنيانهم » ، وهو فى ذلك يبيّن قصور دراسة الأقدمين لأسرار التقديم والتأخير ، وأنه لم يجدهم قد اعتمدوا فيه شيئاً يجرى مجرى الأصل غير العناية والاهتمام ؛ وكأنهم اقتبسوا ذلك من صاحب الكتاب الذى عرض خاطره ، ولم يمثل له ^(١) .

وكما ذكر مصدر الهامه فى أن تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى يفيد التنبيه له ، وأن سيبويه صاحب هذا الالهام ؛ فقال : « وهذا الذى قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب (الكتاب) ^(٢) فى المفعول اذا قدم

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٤ .

(٢) يطلق النحاة اسم « الكتاب » دائماً على كتاب سيبويه فى النحو .

فرّفع بالابتداء ، وبنى الفعل الناصب كان له عليه ^(١) ، وعدّى الى ضميره فشغل به ، كقولنا فى « ضربت عبدا لله » : « عبء الله ضربته » ، فقال : وانما قلت : عبء الله ؛ فنبّهته له ، ثم بنيت عليه الفعل ، ورفعته بالابتداء .

فهذه الفكرة قد ألهمت عبء القاهر أن تقديم المسند اليه يفيد التنبيه له ، ولو لم يكن أصله المفعول ، كما فى قوله سبحانه : « واذا جاءوكم قالوا : آمنا ، وقد دخلوا بالكفر ، و هم قد خرجوا به » ^(٢) .

وكما نقل تعريف القاضى الجرجانى للاستعارة ^(٣) ، وذكر رأيه فى هذا البيت :

بَيَاضٌ فى جَوَانِبِهِ احْمِرَارٌ

كما احمرّت من الخجل الخدود

قال عبء القاهر : « وقال القاضى أبو الحسن (رحمه الله) : لو اتفق له أن يقول : « احمرار فى جوانبه بياض » لكان قد استوفى الحسن ؛ وذلك لأن خد الخجل هكذا : يحرق البياض فيه بالحرمة ، لا الحرمة بالبياض ، الا أنه لعنه وجد الأمر كذلك فى الوردة ؛ فشبهه على طريق العكس ؛ فقال : « هذا البياض حوله الحرمة هنا ، كالحرمة حولها البياض هناك » ^(٤) .

(١) أى بنى عليه الفعل الذى كان ناصبا له .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٠١ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٣ .

(٤) أسرار البلاغة ص ١٧٢ .

بل انه عندما يعلق على نص يكون صاحب الوساطة قد علق عليه — لا يغفل عن نسبة التعليق الى صاحبه ، كما فعل ذلك في تأثير التمثيل اذ قال : « وكذا تقول : فلان اذا هم بالشئ لم يزُلْ ذاك عن ذكره وقلبه ، وقصر خواطره على امضاء عزمه ، ولم يشغله شئ عنه ؛ فتحتاط للمعنى بأبلغ ما يمكن ، ثم لا ترى لنفسك له هزّة ، ولا تصادف لما تسمعه أريحية ، وانما تسمع حديثا ساذجا ، وخبرا غفلا ، حتى اذا قلت :

اذا همّ ألقى بين عينيه عزمه

امتألت نفسك سرورا ، وأدركتك طربة — كما يقول القاضي أبو الحسن — لا تملك دفعها عنك ^(١) . وينقل كلام الجاحظ محتجا به على دعواه ^(٢) ، أو شارحا ، أو مفسرا مراده ^(٣) ، كما ينقل لغير هؤلاء ، وقد يستوحى من الخاطر الصغير الفكرة الكبيرة ، وتفتح أمامه أبوابا من الدراسات الأدبية المثمرة .

— ٢ —

فاذا جئنا الى الثقافة اليونانية ، وكتب أرسطو من بينها بوجه خاص ، لم نجد عبد القاهر يشير اشارة واحدة الى أنه نقل منها أو أخذ عنها ، مع أنه يشير الى مصادره العربية كما بيّنا .

(١) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٣٠ و ١٩٣ و ١٩٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٨ .

واذا كان عبد القاهر يفتخر بنقله من أستاذه القاضي الجرجاني^(١) ، أفلا يكون من مصادر فخره ، وبيان اتساع مدى ثقافته أن يتحدث عن أرسطو ، ويؤيد آراءه بما ذكره فيلسوف اليونان ؟

إن صمت عبد القاهر عن الحديث عن آراء أرسطو يثير في كثير من الريب في أن صاحب الدلائل والأسرار قد نقل ثقلاً مباشراً عن الفيلسوف الاغريقى ؛ فانه حتى في فكرة النظم التي وقف عليها كتابه : دلائل الاعجاز ، قد نقل عن العلماء ما يؤيدها ، كما نقل عن العلماء كثيراً مما يؤيد أفكاره التي كتبها في أسرار البلاغة ، فاذا كان قد نقل عن أرسطو ، فلم يكن الفيلسوف اليونانى بمن يستر عبد القاهر الأخذ عنه .

ولذلك أقف في ريبة من أمر دراسة عبد القاهر للثقافة الاغريقية المرتبطة بالبلاغة والنقد الأدبى .

ولكى أجلو هذه النقطة في وضوح أعرض لتلخيص كتابى أرسطو اللذين حللتهما الأستاذ محمد خلف الله في كتابه : من الوجهة النفسية في دراسة الأدب وتقده ؛ لأن ذلك يطلعنا على أن عبد القاهر لم يتصل بالثقافة الاغريقية ، على عكس مارجحه الأستاذ محمد خلف الله ، وقطع به الدكتور طه حسين ، في حديثه عن البيان العربى من الجاحظ الى عبد القاهر ، و انتهى فيه الى

(١) معجم الادباء لياقوت ١٤ - ١٦ .

أن أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها ،
ولكنه الى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان ^(١) .

عرض الأستاذ محمد خلف الله للعناصر الرئيسية في كتاب
الشعر لأرسطو ، وخلص من العنصر الأول الى أنه « لعل
الرجوع الى طبيعة الفن على العموم - مهما اختلفت مظاهره -
لون من التفكير لم يكن مألوفا للعرب قبل أن تنقل اليهم
بحوث أرسطو . وأقرب المنازع اليه في التأليف النقدي العربي ،
منزع « عبد القاهر » ، فقد رأيناه حين يريد توضيح طبيعة
الشعر يجلب الرسم والتصوير والنقش وصياغة الجواهر ، على
نحو ما يفعل أرسطو في هذه النقطة ^(٢) » .

ولم يقل الأستاذ خلف الله : ان عبد القاهر في ذلك كان
مقلدا لأرسطو ، ونحن من جانبنا نرى أن الجاحظ قبل عبد
القاهر كان يرى الشعر صياغة وضربا من التصوير ، وقد نقل
عبد القاهر ذلك عنه في كتابه : دلائل الاعجاز ^(٣) ، فيكون
الأقرب الى المعقول أن يكون تأثر الجرجاني في ذلك بالجاحظ
لا بأرسطو .

وأما الناحية الثانية في كتاب أرسطو ، وهي الكلام على
أصل الشعر ، وأن هذه الناحية ليس لها صدى ظاهر في التفكير .

(١) مقدمة نقد النثر ص ٢١ .

(٢) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .

(٣) ص ٣٦٨ .

العربي ... على أننا نظفر هنا وهناك في كتابات عبد القاهر
بالتنبية الى حاسة الشعر^(١) .

ونحن نرى أن عبد القاهر عندما نبه الى حاسة الشعر ،
وأنها طبيعية في الانسان ، لا يستطيع من فقدتها أن يكتسبها^(٢) ،
لم يكن محتاجا أن يعرف ذلك عن أرسطو ؛ لأن ذلك أمر يكاد
يكون من البدهيات .

وينتهى الأستاذ خلف الله من دراسته لكتاب الشعر لأرسطو
الى أنه ليس لدينا من دليل على أن عبد القاهر قرأ كتاب الشعر
لأرسطو ، ولن تعطينا النظرة السريعة التى نظرناها في كتاب
الشعر لأرسطو أكثر من ترجيح أن عبد القاهر متأثر بأرسطو ،
على العموم ، في منزعه النفساني في فهم ظواهر الأدب^(٣) .

وإذا لم يكن هناك دليل ، فكيف يكون ثمت ترجيح ؟ ان
الأمر حينئذ لا يعدو أن يكون ظنا أو وهما يبطله عدم اشارة
عبد القاهر الى شيء منه ، في حين أنه عندما تحدث عن الأثر
النفسى لبیت من الشعر كان قد أشار اليه القاضى الجرجاني —
لم يغفل أن يذكر أستاذه ، وأنه قد تحدث عن هذا الأثر ، كما
سبق أن ذكرنا في هذا الفصل^(٤) .

(١) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥ .

(٣) من الوجهة النفسية ص ١١١ .

(٤) راجع ص ٢١١ من هذا الكتاب .

أما كتاب الخطابة لأرسطو الذى عربنه ابن سينا ، فقد رجع
الأستاذ محمد خلف الله أنه انتفع بالمقالة الرابعة من هذا الكتاب
على نحو ما ، فيما قصد اليه فى أسرار البلاغة من تفريع
وتحقيق^(١) .

أما نحن فنرجح أنه لم ينتفع بهذه المقالة ، ولم يتصل بها ،
وإذا كان هناك بعض التشابه فى العناوين فليس ذلك بدال على
ذلك الارتفاع .

ونخذ مثلاً الفصل الأول من هذه المقالة ، وهو الخاص
بالتحسينات واختيار الألفاظ والتغيرات ، وهذه بعضها متعلق
باللفظ ، وبعضها متعلق بالترتيب ، وبعضها متعلق بهيئات
المتكلمين ، وهى أمور خارجة عن اللفظ والمعنى^(٢) .

فماذا يمكن أن يكون عبد القاهر قد أخذ من ذلك ؟ وهو
يؤمن بأن الجمال لا يكون فى اللفظة المفردة ، ويقرر فى صراحة
أن الألفاظ المفردة لا تتفاضل الا من ناحية السهولة والألفة ،
وعند البلاغيين من صفات الألفاظ ما لا يحتاج معه عبد القاهر
الى مزيد من أرسطو .

وأما ما يتعلق بالترتيب بين الألفاظ فقد سبق الجاحظ الى
القول بالنظم ، وعرف عبد القاهر ذلك ، وثقله فى كتابه : دلائل

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ .

الاعجاز^(١) ، فإذا كان عبد القاهر قد تأثر في فكرة النظم
بإنسان ، فالأجدر أن يكون الجاحظ ذلك الإنسان .

ولم يشر عبد القاهر من قرب أو من بعد الى هيئات
المتكلمين .

وما قاله أرسطو عن الاستعارة يبدو أن عبد القاهر لم
ينتفع به كذلك .

يقول أرسطو : « واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة
والتبديل سببه الاستغراب والتعجب ، وما يتبع ذلك من الهيبة
والاستعظام والروعة ... فيجب على الخطيب أن يتعاطى ذلك ،
حيث يحتاج الى الروعة والتعجب ؛ واستعمال الاستعارات
والمجاز في الأقوال الموزونة أليق من استعمالها في الأقوال
المنثورة ، ومناسبتها للكلام النثر المرسل أقل من مناسبتها
للشعر ... وليعلم أن الاستعارة في الخطابة ليست على أنها
أصل ، بل على أنها غش ينتفع به في ترويع الشيء على من
ينخدع وينغش ... وينبغي للخطيب اذا أراد أن يستعير ويغير
أن يأخذ الاستعارة والتغير من جنس مناسب لذلك الجنس ،
محاك له ، غير بعيد منه ولا خارج عنه ... وجميع الاستعارات
تؤخذ من أمور اما مشاركة في الاسم ، أو مشاكلة في القوة -
أي مغنية غناء الشيء في فعل أو انفعال - أو مشاكلة في الكيفية
المحسوسة مبصرة كانت أو غيرها . وللقول الاتقالي الاستعارى

(١) ص ١٩٣ - ١٩٤ .

في تأثيره مراتب ، والتشبيه يجري مجرى الاستعارة ، الا أن الاستعارة تجعل الشيء غيره ، والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره لا غيره نفسه ، كما قال القائل : «ان أخيلوس وثب كالأسد» . والتشبيه نافع في الكلام الخطابي منفعلة الاستعارة ^(١) .

ان الموازنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه عبد القاهر مما سبق أن عرضناه ترى أن الصلة بين الدراستين اذا تشابهت في القليل ، فذلك لأن طبيعة العمل الفني تتشابه في اللغات بطبيعتها .

فليس من ينكر أثر الصياغة وبخاصة الاستعارة في استقرار المعنى في الأتفس استقرارا أكثر منه بدون الاستعارة .

واذا رجعت الى ما ذكره عبد القاهر من أسباب جمال الاستعارة وجدته قد ذكر كثيرا من هذه الأسباب من غير أن يذكر بينها الاستغراب ، والتعجب ، والهيبة ، والاستعظام ^(٢) ، ولو أنه كان قد اطلع على هذه المقالة ، لأضاف تلك الأسباب الى ما ذكر ، وأشار الى مصدرها .

ولم يتعرض عبد القاهر الى تأثير الوزن في النفس ، ولا الى أن استعمال الاستعارات والمجاز في الأقوال الموزونة أليق من استعمالها في الأقوال المنثورة ، ولا الى أن الاستعارة غش ينتفع به في ترويح الشيء على من ينخدع .

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٢ - ٢٣ .

واذا كان قد تعرض الى مراتب الاستعارة من حيث القوة ،
فليس ذلك بدليل على أنه قرأ هذه المقالة ؛ فمن الطبيعي لمؤلفه
عنده رغبة عنيفة في التحديد والتقسيم أن يبحث عن ترتيب
الاستعارة من حيث قوتها ، كما فعل ذلك أيضا في باب
التشبيه ، وقد سبق أن عرضنا ذلك في موضعه .

واذا كان عبد القاهر قد تحدث عن التخيل في الشعر
والخطابة ، وأثر التشبيه في هذا التخيل ، فلم يكن محتاجا في
ذلك الى أرسطو ، وعنده قول البحترى :

كَلَفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ
وَالشُّعْرُ يَغْنَى عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وقول القائل : « أعذبُ الشعرُ أكذبُهُ » .

، فاذا جئنا الى الفصل الثانى من هذه المقالة الرابعة ، وجدنا
فيها حديثا عن اجتناب ما يهجن اللفظ واختيار ما يحسنه .
والفصل الثالث فى وزن الكلام الخطابى ، واستعمال
الأدوات فيه ، والكلام على ضروب الاستعارة : كالاستعارة
من الضد ، والاستعارة من التشبيه ، والاستعارة من الاسم
وحده .

والفصل الرابع فى أجزاء القول الخطابى ، وترتيبها ،
وخاصيّتها ^(١) .

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

ولم يتعرض عبد القاهر لاجتناب ما يهجن اللفظ الا في
فلتات نادرة ؛ لأن عبد القاهر لم يثعن باللفظ المفرد ، وانما
عنى بالمعنى والصورة كما رأينا .

وضروب الاستعارة التى تحدث عنها عبد القاهر غير هذه
الضروب التى ذكرها أرسطو ؛ واذا كان عبد القاهر قد قسم
الاستعارة ، فهو فى ذلك دارس يجرى تجاربه على ما بين يديه
من نصوص أدبية ، يريد أن يفرق بين بعضها وبعض ٢ من غير
احتياج الى معرفة أن أرسطو قسم الاستعارة .

أما أجزاء القول الخطابى فما لم يخطر لعبد القاهر على
بال .

وقرر أرسطو فى بعض فصول الكتاب « أن لذة الفهم
الخالى من العناء هى احدى اللذات الطبيعية لبنى الانسان ، وأن
الكلام الذى يعطينا مدلوله فى سر يهب لنا أكبر مقدار من
اللذة العقلية ، وهذه هى المزية الكبرى للمجاز » (١) .

وعلى النقيض من ذلك كان رأى عبد القاهر الذى قرر
« أن المعنى اذا أتاك ممثلا فهو فى الأكثر ينجلي لك بعد أن
يحوجك الى طلبه بالفكرة ، وتحريك الخاطر له ، والهمة فى
طلبه ، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر ، وابتاؤه
أظهر ، واحتجابه أشد » .

« ومن المركوز فى الطبع أن الشئ اذا نيل بعد الطلب له ،

(١) المرجع السابق ص ١١٤ .

أو الاشتياق اليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيسله أحلى ، وبالميزة أولى ، فكان موقعه من النفس أجل وألطف ، وكانت به أضن وأشغف ؛ وكذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ ... » .

« فان قلت : فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية ، وتعمد ما يكسب المعنى غموضا مشرفا له ، وزائدا في فضله ؛ وهذا خلاف ما عليه الناس ، ألا تراهم قالوا : ان خير الكلام ما كان معناه الى قلبك أسبق من لفظه الى سمعك ؛ فالجواب: أنى لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب ، وانما أردت القدر الذى يحتاج اليه فى نحو قوله : « فان المسك بعرض دم الغزال ... » .

« فان هذا الضرب من المعانى كالجوهر فى الصدف لا يبرز لك الا أن تشقه عنه ، وكالعزيز المتحجب لا يريك وجهه ، حتى تستأذن عليه ، ثم ما كل فكر يهتدى الى وجه الكشف عما اشتمل عليه ... فما كل أحد يفلح فى شق الصدف ... »

« وانما ذم التعقيد لأنه أحوجك الى فكر زائد على المقدار الذى يجب فى مثله ، وكذلك بسوء الدلالة ... وكنت معه كالغائص فى البحر يحتمل المشقة العظيمة ، ثم يخرج الخرز ... ولذلك كان أحق أصناف التعقيد بالذم ما يتعبك ، ثم لا يجدى عليك ... »

وعيب عبد القاهر «ما كان من الكلام غفلا ، مثل ما يترجمه الصبيان ويتكلم به العامة في السوق»^(١) .

حقا لقد رأينا اتفاقا بين عبد القاهر وأرسطو في تمجيد أن يدرك الأديب وجوه الشبه بين الأشياء المتباعدة جدا^(٢) ، ولكن ذلك ليس دليلا على أخذ عبد القاهر من أرسطو ؛ فقد يتفق الذوقان ، برغم تباعد الزمان .

وبعد هذا التحليل والموازنة لا نستطيع أن نوافق على ما كاد يجزم به الدكتور طه حسين بأن عبد القاهر قرأ الفصل الذي عقده ابن سينا للعبارة ، وأنه فكر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص^(٣) .

لا نوافق الدكتور طه حسين على ذلك ، كما لا نوافق على أن عبد القاهر يتعمق في دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق إليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التي رسمها أرسطو^(٤) .

فاذا كان المجاز العقلي من ابتكار عبد القاهر ، فإن المجاز المرسل الذي تحدث عنه عبد القاهر لم يكن من بين علاقاته

(١) أسرار البلاغة ص ١١٨ - ١٢٣ .

(٢) راجع من الوجهة النفسية ص ١١٥ وأسرار البلاغة ص ١٠٩ .

(٣) مقدمة نقد النثر ص ٢٩ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

التي ذكرها اطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ، واسم النوع على نوع آخر ، وهو مجاز أرسطو^(١) .

ليس معنى ذلك أن عبد القاهر كان مبتكرا مسائل بلاغته كلها ، ولكنه أخذ عن سابقيه ، واستفاد من جهودهم ، واستوحى آراءهم ، وكان ذلك طبيعيا لباحث يريد أن يعرف من أين يبدأ وعلى أى شيء يبنى .

وان الدارس ليقصر اذا لم يعد الى جهود سابقيه ليعرف الى أى مدى وصلوا ، وماذا فى استطاعته أن يضيف الى هذه الجهود ؛ وقد تفتح له هذه الدراسة أبوابا جديدة لم يطرقتها الأقدمون .

وليس ثمة بأس على الباحث من أن ينتفع بآراء من سبقه ، على أن تكون له شخصيته فيما يأخذ ويترك .

وها نحن أولاء ندرس بقدر ما نستطيع ما سبق به عبد القاهر من آراء فى البلاغة العربية ، مؤمنين بأن هذا موضوع يجب أن يفرد ببحث خاص ، ولكننا سننظر اليه نظرة اجمالية ، تبين معها جهود عبد القاهر .

(١) راجع مقدمة نقد النشر ص ٢٩ وأسرار البلاغة ص ٢٤٤ .

إعجاز القرآن قبل عبد القاهر

أدرك العرب في عهد الرسول أنهم عاجزون عن الاتيان بمثل القرآن ، وكان ذلك هو الذي دفعهم الى حمل السلاح ، واقتحام المعارك ؛ دفاعا عن عقيدتهم ؛ ولو أنهم استطاعوا أن يعارضوا القرآن بمثله ، ما حملوا أنفسهم هذه المشقة التي تزهق فيها الأنفس ، وتسيل الدماء .

وانقضى عصر الرسول وهذا الشعور بالعجز عملاً صدور العرب ، ويرثه عنهم من جاء بعدهم من الأبناء والأحفاد .

ثم بعد العهد بين العرب الخلفاء الذي نزل فيهم القرآن ، وبين المسلمين في العصر العباسي ، وبدا لبعضهم الحاجة الى فهم بعض أساليب القرآن ، فكانوا يسألون العلماء العارفين بلغة العرب وأساليبها ، وبخاصة تلك التي يشتبه فيها السائل ، ويريد بيانا يثلج صدره ، ويطمئن اليه .

ومن ذلك ما رواه أبو عبيدة^(١) قال : أرسل الى الفضل

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري ، كان من اعلم الناس باللغة وأنساب العرب واخبارها ، وهو اول من صنف غريب الحديث ، وله مؤلفات كثيرة ذكر بعضها ياقوت في معجم أدبائه ، وروى أن تصانيفه تقارب المائتين . واختلف في سنة وفاته فقيل سنة سبع او ثمان او تسع او احدى عشرة او ثلاث عشرة ومائتين وله ثمان وتسعون سنة .

ابن الربيع الى البصرة في الخروج اليه سنة ثمان وثمانين ومائة ،
فقدمت الى بغداد ، واستأذنت عليه ، فأذن لي ، فدخلت
عليه ... ثم دخل رجل في زي الكتاب له هيئة ، فأجلسه الى
جانبى ، وقال لي : انى كنت اليك مشتاقا ، وقد سألت عن
مسألة ، أفتأذن لي أن أعرفك اياها ؟ فقلت : هات ؛ قال : قال الله
عز وجل : « طلعها ^(١) كآته رمءوس الشياطين » ؛ وانما يقع
الوعد والايعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف ؛ فقلت : انما
كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ
القيس :

أَيَقْتُلْنِي ، وَالْمَشْرِفُ مُضَاجِعِي

وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَنِيَابِ أَغْوَالٍ ^(٢)

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم
أوعدوا به ؛ فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ؛
وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن ، في مثل هذا
وأشباهه ، وما يحتاج اليه من علمه ؛ فلما رجعت الى البصرة
عملت كتابي ، الذي سمّيته : « المجاز » ^(٣) .

لقد نبّه هذا السؤال أبا عبيدة الى أن يتبّع ما ورد في

(١) طلع النخلة : شيء يخرج كأنه نملان مطبقان ، والحمل بينهما منضود .

(٢) المشرف : السيف .

(٣) معجم الادباء لياقوت ١٩ : ١٥٨ .

القرآن مما هو على نسق « رءوس الشياطين » ، ليرى أن القرآن
في ذلك جاء على النهج العربي .

ولم يقصد أبو عبيدة الى أكثر من أن القرآن جار على النهج
العربي ، وأساليب العرب لا يشذ عنها ، وإن بدا في ظاهر الأمر
أنه غير خاضع لطريقة العرب ؛ ولذلك كثر في كتاب أبي عبيدة
الاستشهاد بما أثر عن العرب من المنثور والمنظوم ، مما يشبهه
ما ورد في القرآن الكريم .

ولا يريد أبو عبيدة « بالمجاز » هذا الذي تفهمه اليوم اذا
سمعنا هذه الكلمة التي عرفها البلاغيون بأنه استخدام الكلمة
أو العبارة في غير ما وضعت له ، لعلاقة وقرينة تمنع من ارادة
المعنى الحقيقي ، أو اسناد الشيء الى غير ما هو له ؛ ولكنه يريد
بالمجاز معناه اللغوي ، وهو الطريق ، والمرء ، فكأنه يريد
بكتابه أن يكون ممراً وطريقاً لمعرفة معاني كتاب الله .

ليس كتاب « المجاز » لأبي عبيدة من كتب اعجاز القرآن ؛
لأنه لم يتعرض لبيان سمو القرآن في تعبيره أو في معانيه ، وإنما
أراد به صاحبه أن ينفي عن القرآن خروجه على أساليب العرب
وطرق تعبيرهم ، وأخرى به أن يكون كتاباً للدفاع عن القرآن ،
لا لبيان سحره واعجازه .

ويعد كتاب « مشكل القرآن لابن قتيبة » ^(١) امتداداً

(١) امام في اللغة والخبار ، ولد سنة ثلاث عشرة ومائتين ، وتوفي سنة ست
وسبعين ومائتين .

لكتاب « مجاز القرآن » كان هم مؤلفه الدفاع عن القرآن ،
والرد على الطاعنين في وجوه القراءات ، وفيما ادّعى على
القرآن من اللحن ، أو من التناقض والاختلاف أو من وجوه
التشابه أو من الاستحالة وفساد النظم ، واستعرض سور
القرآن ، فأبان عما فيها من مشكل ، وعمد الى تأويل هذا
المشكل^(١) . وان جرّ هذا البحث الى دراسة كثير من
موضوعات البلاغة ، وفنون القول .

ليت شعري أفكان هذا الاتجاه الدفاعي عن القرآن بيان
أن ما قد يبدو فيه من مشكل له نظير في كلام العرب ، وأنه جار
على سننهم في التعبير والبيان ، وأن العلماء قد اضطروا الى
اللجوء الى كلام العرب للبرهنة على أن القرآن لم يشذ عن
النظام العربي في التعبير . ليت شعري أكان هذا الاتجاه مدعاة
الى التساؤل : ولم كان القرآن اذا معجزا ، ونحن نحتج بمأثور
العرب نبين به أن القرآن لم يشذ عن هذا المأثور في التعبير ؟
لم كان القرآن اذا معجزا ، ونحن ندفع بكلام العرب ما قد
يبدو في القرآن أنه يحتاج الى ايضاح ؟ لم كان القرآن معجزا
اذا ونحن نرى اتجاهاته في التعبير لها أصولها في التعبير العربي
المأثور ؟ لم كان القرآن معجزا اذا ونحن نرى في أساليبه ما
نحتاج الى التريث في الوقوف عنده لبيان ماذا يراد به ، وما هو
مشكل يحتاج الى تأويل ؟

(١) البيان العربي ط ثانية ص ٢٧ .

وبما كان ذلك هو السبب الذي دعا بعض العلماء الى القول بالصَّرْفَة اذ رأى أن للتعبير القرآنى نظيراً فى كلام العرب ، فاعتقد أنه قد كان فى استطاعة العرب أن يأتوا بمثله ، لولا أن الله صرف ارادتهم عن المجيء بمثله ، فنادى بذلك رأى النّظام أستاذ الجاحظ (١) .

ولكن التلميذ لا يوافق أستاذه على هذا الرأى ، بل يرى أن القرآن معجز لذاته ، لا لأن العرب صرفوا عن المجيء بمثله ، وأن القرآن قد أعجزهم بنظمه ، يقول الجاحظ ، وهو يذكر أعجاز القرآن : « ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة لتبيّن له فى نظامها ، ومخرجها من لفظها وطابعها ، أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدّى بها أبلغ العرب ، لأظهر عجزه عنها » (٢) .

فهو ، كما ترى ، يرى أعجاز القرآن موضوعياً ، لنظامه ، ومخرجها من لفظه وطابعه ، ولكن لم يبق لنا من آثاره ما يدلنا فى دقة على ما يريده الجاحظ بالنظام والنظم فى القرآن .

وبدأ التأليف فى أعجاز القرآن :

فرائنا أبا الحسن على بن عيسى الرّثماني المتوفى سنة ست

(١) مقدمة أعجاز القرآن ص ٨ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٩٣ - ١٩٤ .

وثمانين وثلاثمائة يؤلف رسالته : « الثكت في اعجاز القرآن »^(١) .

وكان الرماني له يعجبه أن تكون الصرفة وحدها دليل اعجاز القرآن ؛ فرأى أن وجوه اعجاز القرآن تظهر من سبع جهات : ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة ، والتحدى للكافة ، والصرفة ، والبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية ، وقض العادة ، وقياسه بكل معجزة^(٢) .

أما ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة ، فلأنهم دعوا الى معارضة القرآن ، والى الاتيان بمثله ، أو بعشر سور من مثله ، أو بسورة من مثله ، وكانت الدواعي تدفع الى هذه المعارضة ، لابطال دعوى الرسول ، والابقاء على ما كانوا يعبدونه من دون الله ، وتشتد حاجتهم الى هذه المعارضة ، حتى لا يحملوا السلاح دفاعا عن معتقداتهم ، « فلما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها »^(٣) .

« وأما التحدى للكافة فهو أظهر في أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفر الدواعي للعجز عنها »^(٤) .

ويشرح الرماني الصرفة بأنها صرف الهمم عن المعارضة ،

(١) حققها مع رسالتي الخطابي وعبد القاهر الجرجاني ، الاستاذ محمد خلف الله والاستاذ محمد زفلول سلام ، وطبعتها دار المعارف بمصر .

(٢) ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠١ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

وأن بعض أهل العلم كان يعتمد على الصِّرفة في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة ، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة ، وهذا عند الرمّاني ، أحد وجوه الاعجاز التي يظهر منها للعقول ^(١).

ولعل الرمّاني قبل الصِّرفة دليلاً على الاعجاز بمعنى أن أحداً من العرب لم تتَّجه همته إلى أن يختبر نفسه أيستطيع معارضة القرآن أم أنه لا يستطيعها ، فلم يثبت في التاريخ أن أحداً من العرب قد حاول أن يأتي بمثل القرآن ، إلا ما كان من هذا الهراء الذي جاء به الكذبة المتنبئون .

وليس الرمّاني بإيمانه بأن الصِّرفة أحد وجوه الاعجاز بمتناقض مع نفسه عندما قال : إن البلاغة أحد هذه الوجوه ، فقد يكون المرء مؤمناً بسموِّ بلاغة القول ، ثم لا يمنعه ذلك من محاولة تقليده . أما العرب فمع إيمانهم بتناهي القرآن في البلاغة ، لم يحاول واحد منهم أن يختبر نفسه هل يستطيع أن يأتي بمثل القرآن ، فكان هذا الصرف وجهاً من وجوه الاعجاز .

وأما البلاغة فمنها ما هو في أعلى طبقة ، وهو المعجز ، وهو بلاغة القرآن ، ومنها ما هو في أدنى طبقة ، ومنها ما هو في الوسائط . والبلاغة : إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ .

وهي على عشرة أقسام : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ،

(١) المرجع السابق نفسه .

والتلاؤم ، والفواصل ، والتجانس ، والتصريف ، والتضمين ،
والمبالغة ، وحسن البيان .

والإيجاز : تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى ، وهو على
وجهين : حذف ، وقصر . فمن الحذف : « واسأل القرية » ،
ومنه : « وسيق الذين اتفقوا ربهم إلى الجنة زمراً » ، حتى
إذا جاءوها ، وفتحت أبوابها » كأنه قيل : حصلوا على
النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير .

قال الرثماني : « وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من
الذكر ؛ لأن النفس تذهب فيه كل مذهب ، ولو ذكر الجواب
لقصر على الوجه الذي تضمنته البيان »^(١) .

ويأتي الرثماني بمثال من كلام العرب فيه إيجاز حذف ،
ولكنه لا يوازن بينه وبين القرآن ، ليبين روعة تعبير القرآن ،
بل يقول : « فحذف الجواب في قولك » : « لو رأيت علياً بين
الصفين » أبلغ من ذكره ؛ لما بيئناه »^(٢) .

وإيجاز القصر دون الحذف أغمض من الحذف ، وهو في
القرآن كثير ، وقد أورد الرثماني أمثلة منه ، ومن ذلك قوله
سبحانه : « ولكم في القصاص حياة » ؛ وقدوازن الرثماني
بين الآية الكريمة وبين ما استحسنته الناس من الإيجاز في قولهم :
« القتل أنقى للقتل » ؛ فرأى أن بينه وبين لفظ القرآن
« تفاوتاً في البلاغة والإيجاز » ، وذلك يظهر من أربعة أوجه : أنه

(١) المرجع السابق ص ٦٩ - ٧١ .

(٢) المرجع السابق ص ٧١ .

أكثر في الفائدة ، وأوجز في العبارة ، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة ، وأحسن تأليفا بالحروف المتلازمة .

أما الكثرة في الفائدة فيه ، ففيه كل ما في قولهم : القتل أنقى للقتل ، وزيادة معان حسنة : منها إبانة العدل لذكره القصاص ، ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه ؛ لذكره الحياة ، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرغبة لحكم الله به .

وأما الإيجاز في العبارة فإن الذي هو نظير (القتل أنقى للقتل) قوله : (القصاص حياة) ، والأول أربعة عشر حرفا ، والثاني عشرة أحرف .

وأما بعده عن الكلفة بالتكرير الذي فيه على النفس مشقة ، فإن في قولهم : (القتل أنقى للقتل) تكريرا غيره أبلغ منه ، ومبني كان التكرير كذلك فهو مقصر في باب البلاغة عن أعلى طبقة .

وأما الحسن بتأليف الحروف المتلازمة ، فهو مدرّك بالحسن : وموجود في اللفظ ، فإن الخروج من الفاء الى اللام أعدل من الخروج من اللام الى الهمزة ؛ لبعد الهمزة من اللام ؛ وكذلك الخروج من الصاد الى الحاء أعدل من الخروج من الألف الى اللام ؛ فباجتماع هذه الأمور التي ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن ؛ وإن كان الأول يليغا حسنا^(١) .

وأما التشبيه فهو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد

(١) المرجع السابق ص ٧١ - ٧٢ .

الآخر في حس^٢ أو عقل . وقسمه الرثماني الى تشبيه في القول
أو في النفس ، والى تشبيه حس^٢ ، وتشبيه نفس^٢ ، والى
تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما ، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى
يجمعهما . وانهى الى أن التشبيه البليغ هو اخراج الأغمض الى
الأظهر بأداة التشبيه ، مع حسن التأليف^(١) .

ويشأن الرثماني أسباب هذا الاظهار بالوجوه الآتية : منها
اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة ، كتشبيه
المعدوم بالغائب ؛ ومنها اخراج ما لم تجر به عادة الى ما جرت
به عادة ، كتشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم ؛
ومنها اخراج ما لا يعلم بالبدية الى ما يعلم بالبدية كتشبيه
اعادة الأجسام باعادة الكتاب ؛ ومنها اخراج ما لا قوة له في
الصفة الى ماله قوة فيها ، كتشبيه ضياء السراج بضياء النهار^(٢) .

ويمضي الرثماني موردا بعض ما جاء في القرآن من التشبيه ،
مبيناً ما فيه من البيان ، ونحن نورد مثالا لمنهجه في هذا العرض
قوله تعالى : « والذين كفروا أعمالهم كسرابٍ بقيعة^(٣) » ،
يحسبُه الظمان ماءً ، حتى اذا جاءه لم يجده شيئا » ، فقد
علق الرثماني على هذا التشبيه قائلا : فهذا بيان قد أخرج مالا
تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا في بطلان
المتوهم ، مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ؛ ولو قيل : يحسبه

(١) المرجع السابق ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

(٣) قيعة : جمع قاع ، وهو : الأرض السهلة .

الرأى ماء ، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدّر ، لكان بليغاً ، وأبلغ منه لفظ القرآن ؛ لأن الظمان أشد حرصاً عليه ، وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره الى عذاب الأبد في النار . وتشبيه أعمال الكفر بالسراب من حسن التشبيه ، فكيف اذا تضمن مع ذلك حسن النظم ، وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة » ^(١) .

وعلى هذا النسق يجرى الرّماني في عرض آيات التشبيه .

ويعرّف الرّماني الاستعارة بأنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة ؛ ويفرق بين الاستعارة والتشبيه ؛ ثم يذكر بعض ما جاء في القرآن من الاستعارة على جهة البلاغة ؛ ويعلق الرّماني على هذه الآيات بمثل ما علّق به على آيات التشبيه ، فيعلق مثلاً على قوله تعالى : « واشتعل الرأس شيباً » بقوله : « أصل الاشتعال للنار ، وهو في هذا الموضع أبلغ ، وحقيقته كثرة شيب الرأس ، إلا أن الكثرة لما كانت تتزايد تزيّداً سريعاً صارت في الانتشار والاسراع كاشتعال النار ؛ وله موقع في البلاغة عجيب ، وذلك أنه انتشر في الرأس انتشاراً لا يتلافى كاشتعال النار » ^(٢) .

وقد أورد الرّماني كثيراً من آيات الاستعارة التي جاءت في القرآن الكريم .

(١) ثلاث رسائل في أعجاز القرآن ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ .

أما التلاؤم فتعديل الحروف في التأليف ، ويجعل الرثماني التأليف على ثلاثة أوجه : متنافر ، ومتلائم في الطبقة الوسطى ، ومتلائم في الطبقة العليا^(١) . ويجعل المتلائم في الطبقة العليا القرآن كله ، ويعتمد الرثماني في الحكم بهذا التلاؤم على من يتأمل القرآن ، ويرى أن الفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى .

والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع ، وسهولته في اللفظ ، وتقبُّل المعنى له في النفس ؛ لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة^(٢) .

ويخيل إلى أن الرثماني لم يقتنع بأن هذا التلاؤم وحده جدير بأن يكون له مكانة كبيرة في البلاغة ، يبدو به الإعجاز ، فلم يلبث أن أضاف إليه حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ، فعندئذ يظهر الإعجاز للجيد الطباع ، البصير بجواهر الكلام^(٣) .

أما الفواصل فهي حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن افهام المعاني . والفواصل بلاغة ، والأسجاع عيب ، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني ، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها ، وهو قلب ما توجبه الحكمة في الدلالة^(٤) .

(١) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٨٩ - ٩٠ .

وهو يعدُّ السجع كله متكلِّفاً ، ويخرج بذلك القرآن من أن يكون سجعا .

ويعدُّ فائدة الفواصل دلالتها على المقاطع ، وتحسينها الكلام بالتشاكل ، وابدأؤها في الآي بالنظائر^(١) .

وعرّف الرُّماني التجانس البلاغي بأنه بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة ، وهو على وجهين : مزاجية ، ومناسبة ؛ فالمزاجية تقع في الجزاء ، كقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ، أي جازوه بما يستحق على طريق العدل ، إلا أنه استعير للشأن لفظ الاعتداء ، لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار ؛ فجاء على مزاجية الكلام لحسن البيان . ووازن الرُّماني بين هذه الآية الكريمة وبين قول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلنَّ أحدٌ علينا

فجهل فوق جهل الجاهلينا

فمع اعترافه بأنه حسن في البلاغة ، رأى أنه دون بلاغة القرآن ؛ لأنه لا يؤذن بالعدل ، كما آذنت بلاغة القرآن^(٢) .

والمناسبة تدور في فنون المعاني التي ترجع الى أصل واحد ، ومنه قوله تعالى : « يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا ، وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ » ؛ فجونس بآرباء الصدقة ربا الجاهلية ، والأصل واحد ، وهو

(١) المرجع السابق ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ - ٩٢ .

الزيادة ، الا أنه جعل بدل تلك الزيادة المذمومة زيادة
محمودة (١) .

أما التصريف فهو تصرف المعنى في المعالي المختلفة ،
كتصريفه في الدلالات المختلفة ؛ فتصريف المعنى في المعاني
كتصريف الملك في معنى الصفات ، فصرف في معنى مالك ،
وملك ، وذى الملكوت ، والمليك .

وتصريف المعنى في الدلالات المختلفة جاء في القرآن في غير
قصة ، ومنها قصة موسى عليه السلام ، ذكرت في سورة
الأعراف ، وفي طه ، والشعراء ، وغيرها لوجوه من الحكمة (٢) .

وعرّف الرثمّاني التضمين في الكلام بأنه حصول معنى فيه
من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه ، وهو ايجاز استغنى
به عن التفضيل (٣) . وأحال الرثمّاني في أمثله التضمين الى
كتاب له في التفسير ، ذكر فيه عقب كل آية مافيها من التضمين .

أما المبالغة فعلى وجوه : منها المجيء بصنيع المبالغة ، كقوله
سبحانه : « واثى لغفّار » لِمَنْ تَاب .

ومنها المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة ، كقوله
تعالى : « خالق كل شيء » .

(١) المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

ومنها : اخراج الكلام مخرج الاخبار من الأعظم الأكبر للمبالغة ، كقوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أى أتاهم بعظيم بأسه ، فجعل ذلك اتيانا له على المبالغة .

ومنها اخراج الممكن الى الممتنع للمبالغة ، كقوله تعالى : « لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سمّ الحيات ^(١) .

ومنها اخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة فى العدل ، والمظاهرة فى الحجاج ، فمن ذلك : « واثّا أو ايثّاكم لعلّى هدى ، أو فى ضلال مئين » .

ومنها حذف الأجوبة للمبالغة ، كقوله تعالى : « ولو ترى اذ وقفتوا على النار » .

والحذف أبلغ من الذّكر ؛ لأن الذّكر يقتصر على وجه ، والحذف ينهب فيه الوهم الى كل وجه من وجوه التعظيم ؛ لما قد تضمنه من التفخيم ^(٢) .

ووصف الرمانى القرآن كله بأنه فى نهاية حسن البيان ، وجاء بآيات كثيرة علق عليها تارة بأنها بيان عجيب ، وأخرى بأنها من أحسن الوعد والوعيد ، وثالثة بأن هذا أبلغ ما يكون من الحجاج ، وهذا أشد ما يكون من التقرير ، وهذا أعظم ما يكون من التحسير ، وبأمثال ذلك علق الرمانى على جميع ما أورده من الآيات ^(٣) .

(١) سم الخياط : ثقب الإبرة .

(٢) ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٨ - ١٠١ .

ثم يعود الرمانى الى باقى وجوه الاعجاز ليفسرهما :
فمن ذلك أخباره الصادقة عن الأمور المستقبلية ، ويورد
من الآيات تلك التى حملت هذه الأخبار ^(١) .

ويشرح تقض القرآن للعادة بأن العادة كانت جارية بضروب
من أنواع الكلام معروفة : منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنها
الخطب ، ومنها الرسائل ، ومنها المنثور الذى يدور بين الناس
فى الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة ، لها
منزلة فى الحسن تفوق به كل طريقة ^(٢) .

وأما قياسه بكل معجزة فلأن سبيله سبيل قلب العاصية ،
وفلق البحر ؛ اذ خرج عن العادة ، وقعد الخلق فيه عن
المعارضة ^(٣) .

ويرى الرمانى أنه متى ثبت أن العرب الذين نزل فيهم
القرآن قد عجزوا عن المجيء بمثل القرآن ، فقد ثبت أنه معجز
للجميع ؛ لأن العرب على البلاغة أقدر ؛ فاذا عجزوا عن ذلك
فالمولودون عنه أعجز ^(٤) .

ذلك كان اتجاه الرمانى فى بيان اعجاز القرآن .

أما الخطابى المتوفى سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة هجرية فيرى
أن الناس قد أكثروا الكلام فى هذا الباب قديما وحديثا ، ومع

(١) المرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠٤ .

ذلك لم يثروا النفوس ، بمعرفة الحقيقة ؛ وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ؛ بعد أن ليس ثمة شك في إعجازه للعرب (١) .

ولا يرتضى الخطابي القول بأن العلة في إعجازه الصرفة ؛ لأن دلالة الآية تشهد بخلافه ، وهى قوله سبحانه : « قتل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . فأشار في ذلك الى أمر طريقه التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد . والمعنى في الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها (٢) .

كما أنه لم يرتض أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان ؛ لأن ذلك ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن (٣) .

أما الذى عليه الأكثر من علماء أهل النظر فعلى أن إعجازه من ناحية البلاغة ؛ ولكن الخطابي وجد عامة القائلين بالبلاغة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، ولذلك صاروا اذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختص بها القرآن ، والتى تفوق سائر البلاغات ، وعن المعنى

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ - ٢١ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١ .

الذى يتميز به القرآن عن سائر أنواع الكلام البليغ ، قالوا :
انه لا يمكننا تصويره ، وانما يعرفه العالمون به عند سماعه ؛
وقد يخفى سببه عند البحث ، ويظهر أثره في النفس ، وقد
توجد لبعض الكلام عذوبة لا يوجد مثلها لغيره ، والكلامان
معاً فصيحان ، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة ^(١) .

ولكن الخطابي لا يرضى بمثل هذا القول ، ويرى أن الذى
يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع ، والهشاشة في
نفسه ، وما يتحلى به من الرونق والبهجة أمر لا بد له من سبب ،
وهو ، في ذلك ، يؤمن بما يؤمن به عبد القاهر من أن الجمال
موضوعي ، وأنه لا بد من البحث لمعرفة أسبابه ^(٢) .

ولكن الخطابي يحاول تحديد الأسباب تحديداً تتضح به
أمام الباحث ، فذكر أن السبب في ذلك اختلاف أجناس الكلام ؛
فمنها البليغ الرصين الجزل ، وهو أعلى طبقات الكلام ؛ ومنها
الفصيح القريب السهل ، وهو أوسط الكلام ، ومنها الجائر
الطلق الرئس وهو أدنى الكلام وأقربه ، وهذه أقسام الكلام
المحمود دون النوع المهين المذموم الذى لا يوجد في القرآن
شيء منه .

وقد حازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام
حصة ، وانتظم لها نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة

(١) المرجع السابق ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣ .

والعذوبة ، وهما على الانفراد كالمتضادين ؛ لأن العذوبة تنافس
السهولة ، والجزالة تعالج نوعا من الوعورة ؛ فكان اجتماع
الأمرين في نظمه مع نبوء كل منهما على الآخر فضيلة خص بها
القرآن (١).

ويرى أن القرآن انما صار معجزا ؛ لأنه جاء بأفصح
الألفاظ في أحسن نظوم التأليف ، مضمنا أصح المعاني ؛ فلا
ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ،
ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه ،
وأما المعاني فهي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها (٢).

ولكى تسلم له هذه القاعدة أورد بعض الأساليب القرآنية
التي قد يعترض عليها بأنها غير جارية على النمط الرفيع ؛ ليبين
السرف في اختيارها ، كقوله سبحانه : « فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ » فان
الذي يستعمل في فعل السباع خصوصا : الافتراس ، يقال :
افترسه السبع . هذا هو المختار الفصيح في معناها ، فأما
الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع . ويرد
الخطابي على ذلك بأن الافتراس معناه في فعل السبع القتل
فحسب ، ولكن القوم انما ادَّعوا على الذئب أنه أكله أكلا ،
وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصلا ولا عظما ،

(١) المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

والفرس لا يعطى تمام هذا المعنى ؛ فلم يصلح على هذا أن يُعبّر عنه الا بالأكل (١) .

وعلى هذا المنوال يجرى فيما أورده من الآيات .

ومن جميل ما أتى به الخطابي في رسالته أنه أورد ما عورض به القرآن ، ثم وازن بينه وبين القرآن الكريم ، وقد دل بهذه الموازنة على ادراك لأسرار التعبير ، وذوق فنى مرهف (٢) .

ويختتم الخطابي رسالته بذكر وجه آخر في اعجاز القرآن « ذهب عنه الناس ، فلا يكاد يعرفه الا الشاذ من آحادهم ، وذلك صنيعة بالقلوب ، وتأثيره في النفوس ، فانك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منشورا اذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلاوة في حال ، ومن الروعة والمهابة في أخرى ، تستبشر به النفوس ، وتنشرح له الصدور ، حتى اذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة ... تقشعر منه الجلود ، وتنزعج له القلوب (٣) ... » .

والحق أن في رسالة الخطابي جهدا صالحا ، وادراكا واعيا ، وشخصية واضحة ، وذوقا سليما ، حاول أن يصل الى الوجه الحق في الاعجاز .

ولعل أكبر جهد قام به مؤلف لبيان اعجاز القرآن هو جهد

(١) المرجع السابق ص ٢٤ و ٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠ - ٦٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٤ .

الباقلاني المتوفى سنة ثلاث أو أربع وأربعمئة في كتابه : «اعجاز القرآن» .

ويرى الباقلاني أن القرآن معجز للثقلين ، وهو معجز في جميع العصور ، وإن كان قد يعلم اعجازه بعجز أهل العصر الأول عن الاتيان بمثله ^(١) .

وينفى الباقلاني القول بالصرفة ويطيل الكلام في إبطاله ^(٢) .

أما وجوه اعجاز القرآن فقد نقل الباقلاني عن الأشاعرة ثلاثة أوجه :

أحدها : تضمثه الاخبار عن الغيوب ، وذلك ما لا يقدر عليه البشر ، ولا سبيل لهم اليه ^(٣) .

وثانيها : أنه كان معلوما من حال النبي أنه كان أميا لا يكتب ولا يقرأ ، ولم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين وسيرهم ، ومع ذلك أتى بجمل ما وقع من عظيمات الأمور من حين خلق الله آدم الى حين مبعثه ^(٤) .

وثالثها : أنه بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه في البلاغة الى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه ^(٥) .

(١) اعجاز القرآن ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ وما يليها .

(٣) المرجع السابق ص ٤٨ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٠ .

(٥) المرجع السابق ص ٥١ .

ومضى الباقلاني يفصل بديع النظم الذي أجمله العلماء ،
فذكر لذلك وجوها :

منها أن نظم القرآن ، على تصرف وجوهه ، خارج عن
المعهود من نظام جميع كلامهم ، فليس هو من أعاريض الشعر ،
ولا من الكلام المسجوع ، ولا من المعدل الموزون غير المسجع ،
ولا من الكلام المرسل^(١) .

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة
والغرامة والتصرف البديع على هذا الطول ، والتناسب في
الفصاحة^(٢) .

ومنها أن عجيب نظمه ، وبديع تأليفه ، لا يتفاوت ، على
ما يتصرف إليه ؛ من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج ، وحكم
وأحكام ، ووعد ووعيد ، وأوصاف ، وغير ذلك ، في حين أن
البلغاء يجيدون في غرض دون آخر^(٣) .

ومنها أن كلام الفصحاء يتفاوت في الفصل والوصل ،
والعلو والنزول ، وغير ذلك ، في حين أننا نرى كثيرا من الشعراء
قد عرف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره . أما القرآن
فمع ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة يجعل المختلف
كالمتوكل^(٤) .

(١) المرجع السابق ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٦ - ٥٧ .

ومنها أن نظم القرآن وقع موقعا في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن ، كما يخرج عن عادة كلام الانس ^(١) .

ومنها أن الذى ينقسم اليه الخطاب من البسط والاقتصار ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجاوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التى توجد في كلامهم ، موجود في القرآن . وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والابداع ^(٢) .

ومنها أن المعانى التى تضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام ، والرد على الملحدين ، على تلك الألفاظ البديعة ، مما يتعذر على البشر ، ويمتنع ^(٣) .

ومنها أن الكلام يتبين رجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام ، فيرى وجه روقها باديا غامرا سائر ما تقرر به ، كالياقوتة في وسط العقد ^(٤) .

ومنها أن الحروف التى بنى عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا ، وعدد السور التى افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة ، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة ، وهو أربعة عشر حرفا ،

(١) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٦٢ - ٦٤ .

ليدل بالمذكور على غيره ، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم ^(١).

ومنها أنه سهل سبيله ؛ فهو خارج عن الوحشى المستكره ، والغريب المستنكر ، يبادر معناه لفظه الى القلب ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب ، عسير المتناول ^(٢).

ويمضى الباقلانى فى شرح ما أجمله من وجوه الاعجاز ؛ وفى أثناء شرحه لهذه الوجوه عقد فصلا تفى فيه الشعر من القرآن ^(٣) ، وفصلا آخر تفى فيه السجع من القرآن أيضا ^(٤).

وعقد الباقلانى فصلا ^(٥) ذكر فيه البديع من الكلام ؛ ليبين ما اذا كان أحد وجوه الاعجاز ؛ وهو فى هذا الفصل يورد أمثلة للبديع من القرآن والحديث وبلغاء العرب ، من غير أن يبين فضل ما فى القرآن من بديع |

ولا يرى الباقلانى أنه يمكن استفادة اعجاز القرآن من هذه الأبواب ؛ لأن هذه الوجوه يمكن التوصل اليها بالتدريب

(١) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٨٦ .

(٥) ص ١٠١ .

والتعود ، وليس كذلك وجوه اعجاز القرآن ؛ لأنها ليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل اليه بحال^(١) .

وليس يدرك اعجاز القرآن الا من تناهى في معرفة اللسان العربى ، ووقف على طرقة ومذاهبه ، فهو يعرف القدر الذى ينتهى اليه وتوسع المتكلم من الفصاحة ، ويعرف ما يخرج عن التوسع ، ويتجاوز حدود القدرة ، وليس يخفى عليه اعجاز القرآن ، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل والشعر ، وكما يميز بين الشعر الجيد والردى ، والفصيح والبديع والنادر والبارع والغريب^(٢) .

فمتى تقدم الانسان فى هذه الصنعة ، لم تخف عليه هذه الوجوه ، ولم تشتبه عنده هذه الطرق ؛ فهو يميز قدر كل متكلم بكلامه ، وقدر كل كلام فى نفسه ، ويحلله محله ، ويعتقد فيه ما هو عليه ، ويحكم فيه بما يستحق من الحكم^(٣) .

ثم يأخذ الباقلانى فى ذكر بعض كلام الراسخون ؛ ليظهر الفرق بين كلام الله وكلام البشر^(٤) . وكذلك يذكر جملة من كلام الصحابة والبلغاء ، ليزيد تبين الفرق بين القرآن وغيره^(٥) . وان من يتأمل هذه الجملة من كلام الصدر الأول

(١) المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٨٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

ومحاوراتهم وخطبهم ، يعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام
الآدميين^(١) .

ويريد أن يرى الفرق بين القرآن وبين الشعر ، فرمى
« خَيْلَ اليك ، وظننت أنه يحتاج أن يوازن بين نظم الشعر
والقرآن ؛ لأن الشعر أفصح من الخطب ، وأبرع من الرسائل ،
وأدق مسلكا من جميع أصناف المحاورات^(٢) » ؛ فيأخذ في
عرض الأشعار المتفق على جودتها ، وتقدم أصحابها في صناعتهم ؛
ليبين التفاوت بين القرآن وهذا الشعر المسلم ببلاغته ، وهنا
ينقد معلقة امرئ القيس وهي أجود أشعاره ، ليبين لك قصه
وعواره^(٣) .

حتى إذا انتهى من نقد قصيدة امرئ القيس قرر أن نهج
القرآن ونظمه ، وتأليفه ورصفه تتيه العقول في جهته ، وتحار
في بحرهِ ، وتضل دون وصفه^(٤) . وأن الذي عارض القرآن
بشعر امرئ القيس أضل من حمار باهية ، وأحمق من
هَبْنَقَة^(٥) ، وأنه بعد الموازنة بين القرآن وشعر امرئ

(١) المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٧٩ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٢٢ .

القيس ، وهو كبير الشعراء الذي يقرون بتقديمه ، لا يحتاج الى الموازنة بين القرآن وغيره من الشعراء ^(١) .

ويلخص الباقلاني في فصل ^(٢) رسالة الرمانى التى تحدث فيها عن وجوه البلاغة العشرة التى سبق أن لخصناها ؛ وذلك لكى يخلص الى أن بعض هذه الوجوه يندر كالتعلم ، وما كان كذلك لا سبيل الى معرفة اعجاز القرآن به ، وأما ما لا سبيل اليه بالتعلم من البلاغات فذلك هو الذى يدل على اعجازه كالبیان ، فالقرآن أعلى منازل البیان ، جمع وجوه الحسن وأسبابه ، وطرقه وأبوابه ، من تعديل النظم وسلامته ، وحسنه وبهجته ، وحسن موقعه فى السمع ، وسهولته على اللسان ، ووقوعه فى النفس موقع القبول ^(٣) .

فالبيان يصح أن يتعلق به الاعجاز ، وهو معجز فى القرآن ، والمبالغة فى اللفظ ليست بطريق الاعجاز ، وتضمن المعانى قد يتعلق به الاعجاز اذا حصل للعبارة طريق البلاغة فى أعلى درجاتها ، ويصح أن يتعلق بالفواصل الاعجاز ، وكذلك المقاطع ، والمطالع ، وتلاؤم الكلام ، والتصرف فى الاستعارة البديعة ، والايجاز ، والبسط ؛ ففى الاستعارة والبيان ما لا يضبط جدّه ، ولا يمكن التوصل الى ساحل بحرہ بالتعلم ؛ أمّا

(١) المرجع السابق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٢) ص ٢٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٤١٧ - ٤١٩ .

ما يمكن تعلمه وتحصيله فلا يجب أن يطلب وقوع الاعجاز به ، كالسجع ، والتجنيس ، والتطبيق^(١) .

ذلك مجمل الجهود التي بذلت لبيان اعجاز القرآن قبل عبد القاهر ، ونضيف اليها ما قام به الجاحظ فقد صنف في نظم القرآن كتابا ، وصفه الباقلاني بأنه لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى^(٢) .

فلما جاء عبد القاهر كان له في هذا الجهد رسالة وكتاب ، أما الرسالة فهي الموسومة : « بالرسالة الشافية في الاعجاز » ، وقد سبق أن حللناها^(٣) ، والكتاب هو : « دلائل الاعجاز » .

ولم يقتنع عبد القاهر في اعجاز القرآن الاً بوجه يتحقق في جميع سور القرآن ؛ فرأى الاخبار بالأمور الغيبية أمرا يتحقق في بعض السور دون بعض ، ورأى كذلك حديثه عن الأمور الماضية منذ خلق آدم الى اليوم في بعض السور دون بعض أيضا ؛ ولم يتعرض لكلام الجن ، وأن بلاغة القرآن تخرج عن عادة كلامهم ؛ ولا لأن المعاني التي تضمنها القرآن في أصل وضع الشريعة والأحكام مما يتعذر على البشر ايراده في مثل تلك الألفاظ البديعة ، فليست الأحكام موجودة في كل سورة من القرآن ؛ ولا لوجود التشبيه والمجاز والاستعارة في

(١) المرجع السابق ص ٤٢٩ - ٤٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

(٣) راجع ص ٤٤ من هذا الكتاب .

ثناياه ؛ لأن هذه الألوان في آيات محدودة لا توجد في جميع
السور ؛ ولا بالفواصل ؛ ولا بسهولة اللفظ .

ولست أدري ان كان عبد القاهر قد قرأ ما سبقه مما ألف
في اعجاز القرآن ، فانه لم يذكر في كتبه رأيا منها ذكرا صريحا ،
وان أشار الى بعض ما جاء فيها من الآراء في معرض الرفض أو
القبول .

ولكن عبد القاهر نظر فرأى أن الشيء الذي يوجد في جميع
سور القرآن هو بلاغة النظم ، فان تلك البلاغة تتحقق في أقصر
سور القرآن ، كما تتحقق في أطول سوره .

آمن عبد القاهر بفكرة النظم ، وكان عالما متضلعا في علم
النحو ، فرأى أن النظم ليس سوى توخى معانى النحو ، وأن
البلاغة تتبع المعنى ، وأن صوغ العبارة على نحو خاص انما
يجب أن تابع للمعنى ، وأن هذه الصياغة تتفاوت في البلاغة ، حتى
تصل الى درجة الاعجاز .

تلك هي الفكرة التي أنشأ لها عبد القاهر كتابه : « دلائل
الاعجاز » ، يقررها ، ويبرهن عليها ، ويورد الشبه عليها ،
ويرد على هذه الشبه ؛ وقد أوردنا رأيه مفصلا في الفصل الذي
عقدناه لاعجاز القرآن عند عبد القاهر .

لقد عدّ العلماء قبله البلاغة من بين وجوه اعجاز القرآن ،
ولكن عبد القاهر من بينهم جعلها الوجه الوحيد للاعجاز ،
لا يرى وجها سواه .

وعندما ذكر العلماء قبله البلاغة مضوا يعدّون أبوابها ،

ويذكرون فنونها ، من تشبيه ، واستعارة ، وجناس وغيرها ،
بينما رأى عبد القاهر أن البلاغة هي حسن دلالة الكلام على
معناه ، في صورة بارعة من التعبير ، وإن جميع ما ذكر من ألوان
البلاغة يرجع جماله إلى حسن الدلالة على المعنى في صياغة
بارعة .

وإذا كان من سبقه قد وقف عند تفسير البيان موقفا غامضا ،
لا تظهر حقيقته في وضوح ، ولا يضع أيدينا على عناصره
المكونة له ، بل هو كلام عام تخرج منه ، كما دخلت فيه ، فإن
عبد القاهر وضع لنا خصائصه ، وأبان أسرار الأساليب المختلفة
عندما تتقدم بعض أجزائها على بعض ، أو يحذف منها بعض
الأجزاء ، أو يكون فيها تعريف أو تنكير ، أو غير ذلك مما تصاغ
فيه العبارة ، ففرق بين بيان عبد القاهر الواضح المتميز المعالم ،
والبيان الذي تحدث عنه سابقوه في كلام غامض مبهم .

وشغل عبد القاهر بإيضاح فكرته في البلاغة وجمال النظم ،
يبدى فيها ويعيد ، ويبسط ويشرح ، عن أن يطبقها على القرآن
تطبيقا واسعا ، يبين به سمو النظم القرآني سموًا يصل به إلى
حد الإعجاز ، بل إنه عرض نماذج البلاغة من الشعر والقرآن
جميعا .

ويبدو لي أن عبد القاهر ترك للقارئ تطبيق فكرته على
القرآن ، بعد أن يهضمها ، ويؤمن بها ، ليصل إلى إعجازه
بنفسه ، بعد أن وضع عبد القاهر له الأساس الصالح الذي يبنى
عليه .

فكتاب « دلائل الاعجاز » اذا كتاب يعطيك المفتاح ،
ويضع في يدك المقياس الذى تستطيع أن تقيس به بنفسك .
لتصل به الى معرفة الاعجاز .

ويصح لنا القول : ان عبد القاهر بذلك مبتكر هذه الطريقة
التي يتوصل بها الى معرفة اعجاز القرآن ؛ لأن هؤلاء الذين
تحدثوا قبله عن بديع نظم القرآن لم يزدوا على أن تحدثوا
عن هذا النظم بعبارة تدل على أن بلاغته كانوا يحسّون بها ،
ولا يستطيعون الابانة عنها ، فاستحق بذلك أن يقدر جهده ،
وأن يقرّ بأنه مبتكر طريقة يقاس بها النظم ، ويتوصل عن
طريقها الى دلائل الاعجاز .

البلاغة قبل عبد القاهر

إذا كانت فكرة النظم قد اهتدى عبد القاهر اليها ، ورأى البلاغة تدور عليها ، فإن هذه الفكرة لها فروع كثيرة تنطوي تحتها ، من مسائل التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك من الطرق التي تصاغ عليها العبارة .

كما أن المسائل التي رآها عُمُداً للبلاغة : من تشبيه ، ومجاز ، واستعارة ، وكناية ، كثر الحديث عنها قبل عبد القاهر . ونحن الآن على أن ندرس بقدر الامكان جهود العلماء قبله في هذه النواحي البلاغية ؛ لنذكر قيمة الرجل ومقدار ما بذله من جهد في بناء صرح البلاغة العربية .

وقد وصف عبد القاهر حال البلاغة قبل عصره ، وفي عصره ، فقال : « واعلم أنك لا ترى في الدنيا علما قد جرى الأمر فيه بديئا وأخيرا على ما جرى عليه في علم الفصاحة والبيان ، أمّا البدئ فهو أنك لا ترى نوعا من أنواع العلوم الا واذا تأملت كلام الأولين الذين علّموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة ، والتصريح أغلب من التلويح ، والأمر في علم الفصاحة بالضدّ من هذا ؛ فانك اذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جلّه أو كلّ رمزا ووحيا وكناية وتعريضا وإيماء الى الغرض من

وجه لا يفتن له الا من غلغل الفكر وأدق النظر ، ومن يرجع من طبعه الى ألمعية يقوى معها على الغامض ، ويصل بها الى الخفى ، حتى كان بسلا حراما أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا تقاب لها ، وبادية الصفحة لا حجاب دونها ، وحتى كأن الافصاح بها حرام ، وذكرها الا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ .

« وأما الأخير فهو أتا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم فى شىء من العلوم أن يحفظوا كلاما للأولين ، ويتدارسوه ، ويكلم به بعضهم بعضا من غير أن يعرفوا له معنى ، ويقفوا منه على غرض صحيح ، ويكون عندهم ان يسألوا عنه بيان له وتفسير الا علم الفصاحة ، فانك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظا للقدمات وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلا ، أو يستطيعوا ان يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيراً يصح .

« فمن أقرب ذلك أنك تراهم يقولون اذا هم تكلّموا فى مزية كلام على كلام : ان ذلك يكون بجزالة اللفظ ؛ واذا تكلّموا فى زيادة نظم على نظم : ان ذلك يكون لوقوعه على طريقة مخصوصة ، وعلى وجه دون وجه ؛ ثم لا تجدهم يفسّرون الجزالة بشىء ، ويقولون فى المراد بالطريقة والوجه ما يحلى منه السامع بطائل » (١) .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

ربما كان عبد القاهر مغاليا في دعواه ، ولكنه مما لا شك فيه أن لعبد القاهر أثرا عميقا في البلاغة العربية سنيّن بعضه في ايجاز .

ولسنا نشك في أنه أفاد من سابقه ، وتأثر بهم ، وتقل عنهم ، واقتبس منهم ، ولكن ذلك كله كما يفعله الباحث ذو الشخصية القوية يستفيد من جهود سابقه ، وتتفتح أمامه أبواب للدراسة لم يصل اليها من سبقه ، فيضيف بذلك جهودا صالحة ، ولا يقف عندما وقف عنده السابقون .

ويطول بي وجه البحث اذا أنا حاولت الاستقصاء ، وحسبى أن أعرض بعض الجهود السابقة في بعض الأبواب لتبيّن منها جهود عبد القاهر .

ففي باب التقديم والتأخير نجد سيويه يقول : كأنهم يقدمون الذي بيانه أهمّ لهم ، وهم بشأنه أغنى ، وإن كانا جميعا يهتمانهم ويعنيانهم ؛ ولم يذكر في ذلك مثالا ^(١) .

ويجىء صاحب نقد النثر فيأتى بباب فيه التقديم والتأخير ، لا يزيد فيه على أن يأتى بمثالين من القرآن ، هما قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما ، وأجلّ مسمى » قال : أراد : ولولا كلمة سبقت من ربك وأجلّ مسمى لكان لزاما ، وبعد أن أورد الآية الثانية ، ويبيّن ما فيها من تقديم

(١) المرجع السابق ص ٨٤ .

ختم كلمته بقوله ، وفيما ذكرنا دليل على ما لم نذكره ان شاء الله (١) .

ويعقد أحمد بن فارس في كتابه : « الصحابي » بابا للتقديم والتأخير يبدؤه بقوله : من سنن العرب تقديم الكلام ، وهو في المعنى مؤخر ، وتأخيره وهو في المعنى مقدّم ، كقول ذي الرمة : « ما بال عينك منها الماء ينسكب » .

أراد : ما بال عينك ينسكب منها الماء .

وقد جاء مثل ذلك في القرآن ، قال الله جل ثناؤه : « ولو ترى اذ فرعوا فلا فُوت ، وأخذوا من مكان قريب » تأويله والله أعلم : ولو ترى اذ فرعوا وأخذوا من مكان قريب فلا فُوت ؛ لأن لا فُوت يكون بعد الأخذ .

ومضى ابن فارس موردا بعض آيات من القرآن مبينا تأويلها على هذا النسق الذي أوردناه (٢) .

وان شئت أن تعرف جهود عبد القاهر في هذا الباب فوازن بين ذلك وما تفتّح لعبد القاهر من ألوان البلاغة في التقديم والتأخير مما أوردنا موجزه في هذا الكتاب .

ويعقد صاحب نقد النثر بابا للحذف لا يزيد فيه على أن العرب تستعمله للايجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول ، اذا كان المخاطب عالما بمرادها فيه ، وذلك كقوله عز وجل :

(١) نقد النثر ص ٧٢ .

(٢) الصحابي ص ٢٠٨ .

« واذا قيل لهم : اتَّقُوا ما بين أيديكم وما خلفكم ، لعَلَّكم ترحمون » وسكت عن تمام الكلام ؛ لعلم المخاطب به ؛ فكأن تقدير ذلك : « واذا قيل ... استكبروا ، وتمادوا ، وعتوا »^(١) وعلى هذا المنوال يجرى في عرض آيتين وبيتين من الشعر ، ويختم الفصل بأن هذا الحذف كثير في كلام العرب ، واذا مرَّ بك عرفته ان شاء الله .

وعلى هذا النسق أيضا يجرى أحمد بن فارس في كتابه : « الصحابي » فبعد أن ذكر أن الحذف من سنن العرب أورد له بعض الأمثلة من كلام العرب ومن القرآن^(٢) .

واذا أردت أن تعرف مجهود عبد القاهر أيضا فوازن بين هذا القدر الضئيل وما جاء به عبد القاهر ، وما شعر به نحو الحذف من أنه كالسحر ، اذ ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر .

وتحدث الجاحظ عن الفصل والوصل ، عندما سئل الفارسي عن البلاغة ، فقال : هي معرفة الفصل من الوصل^(٣) . ووقف عند هذا الحد ، ولم يبيِّن مواضع الفصل ، ولا مواضع الوصل ؛ بل لم يزد على هذه الجملة التي رواها .

وعقد أبو هلال العسكري في كتابه : الصناعتين^(٤) فصلا

(١) نقد النثر ص ٦٩ .

(٢) الصحابي ص ١٧٥ .

(٣) البيان والتبيين ١ : ٧٥ .

(٤) ص ٤٢٣ .

في ذكر المقاطع ، والقبول في الفصل والوصل ، لم يزد فيه على
أن أتى بعبارات مأثورة تمجّد معرفة الفصل والوصل في
الكلام ، والاء بعض خطب وأقوال بليغة ؛ وكان يريد بالفصل
أحيانا أن يفضل بين أغراض الرسالة . أما الفصل والوصل
اللذان أوردهما عبد القاهر فلما يردا قبله في كتاب .

حقا تكلم الناس قبل عبد القاهر كثيرا في التشبيه والاستعارة
والمجاز والكناية والسجع والجناس والطباق .

ولست أريد أن أعود بالتشبيه الى المبرّد في كتابه الكامل ،
ولا الى ابن المعتز في كتابه البديع ، ولكنى أعود الى كتاب
قريب من عصر الجرجاني ، هو كتاب الصناعتين لأبى هلال .
عرّف أبو هلال التشبيه بأنه الوصف بأن أحد الموصوفين
ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه^(١) .

ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة ، وإن شابهه من وجه
واحد ، مثل قولك : وجهك مثل الشمس ، ومثل البدر ، وإن
لم يكن مثلهما في ضيائهما ، وعلوّهما ، ولا عظمهما ، وإنما
شبهه بهما ، لمعنى يجمعهما وإيّاها ، وهو الحسن^(٢) .

والتشبيه على ثلاثة أوجه : فواحد منها تشبيه شيئين
متتفقين من جهة اللون ، مثل تشبيه الليلة بالليلة ؛ والآخر تشبيه
شيئين متفقين ، يعرف اتفاقهما بدليل ، كتشبيه الجوهر بالجوهر ؛

(١) الصناعتين ص ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

والثالث تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما ، كتشبيه البيان
بالسحر ، والمعنى الذى يجمعهما لطافة التدبير ودقة المسلك^(١).

وأجود التشبيه وأبلغه ما يقع على أربعة أوجه :
أحدها : اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه
الحاسة .

والوجه الآخر : اخراج ما لم تجر به العادة الى ما جرت
به العادة .

والوجه الثالث : اخراج ما لا يعرف بالبدية الى ما يعرف
بها .

والوجه الرابع : اخراج ما لا قوة له فى الصفة الى ما له
قوة فيها^(٢) .

ويمضى العسكرى فى بيان الطريقة المسلوكة فى التشبيه
عند القدماء والمحدثين ، كتشبيه الجواد بالبحر والمطر ، وهكذا
يأتى بأمثلة كثيرة للتشبيه^(٣) .

والتشبيه فى جميع الكلام يجرى على وجوه ؛ منها تشبيه
الشيء بالشيء صورة ، ومنها تشبيه الشيء بالشيء لونا وحسنا ،
ومنها تشبيهه به لونا وسبوغا ؛ ومنها تشبيهه لونا وصورة ،
ومنها تشبيهه به حركة ، ومنها تشبيهه معنى^(٤) .

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٢٢ - ٢٢٦ .

وقد يكون التشبيه بغير أداة التشبيه كقول المرقش :

النشر مسك ، والوجوه دنانير ، وأطراف الأكف عنم^(١)

ثم يورد أبو هلال شيئاً مما يراه من غرائب التشبيهات ،
ليكون مادة للأديب . وقلنا وقف عند مثال يدرسه أو يوازن
بينه وبين غيره^(٢) .

ويبين أبو هلال قيمة التشبيه ، فيقول : « والتشبيه يزيد
المعنى وضوحاً ، ويكسبه تأكيداً ، ولهذا ما أطبق جميع المتكلمين
من العرب والعجم عليه ، ولم يستغن أحد منهم عنه ، وقد جاء
عن القدماء ، وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدل به على
شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان^(٣) .

وفي فصل آخر يتحدث عن التشبيه القبيح اذا كان فيه
إخراج الظاهر الى الخافي ، والمكشوف الى المستور ، والكبير
الى الصغير^(٤) .

واذا رجعت الى دراسة عبد القاهر للتشبيه ، وجدت بعض
الملاحم التي تجمع بين الدراستين ، ولكنها ملاحم قليلة .
فمن هذه الملاحم ما تحدث به الباحثان عن وجوه الشبه

(١) المرجع السابق ص ٢٢٧ . والنشر : الريح الطيبة . والعنم : شجر له
عمرة حمراء يشبه بها البنان المخضوب .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٠ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

التي تجمع بين المشبه والمشبه به : من صورة أو لون ، أو غيرهما ^(١) .

وإذا كان أبو هلال قد تأثر الرمانى فى بيان أجود التشبيه ووجوهه الأربعة ، كما يمكن أن تدرك ذلك بالموازنة بين الرجلين - فربما يكون عبد القاهر قد تأثرهما عندما حاول أن يدرك سر بلاغة التمثيل ^(٢) .

ان هذه الملامح اليسيرة ترى مدى الفرق الشاسع بين أبى هلال وعبد القاهر ؛ فان عبد القاهر قد أورد من ألوان التشبيه وأقسامه ما لم يجر لأبى هلال ببال ؛ وأبو هلال أورد ألياته فى التشبيه من غير أن يقف عندها الا نادرا ، على عكس عبد القاهر الذى يقف متأملا عند شواهدده ، متذوقا ما فيها من جمال وتأثير ، لاجئا الى القارىء والسامع يثير فيهما حاسة التذوق ، محركا فيهما الشعور بما فى التشبيه من جمال .

ثم يقف عبد القاهر موقفا يكاد ينفرد به فى البلاغة العربية كلها ، وهو موقفه من تشبيه التمثيل ، وهو التشبيه الذى يكون وجه الشبه فيه غير حسى ولا من الغرائز والطباع الحقيقية البتى تكون فى المشبه والمشبه به ، ولكن يكون غفليا غير متحقق فى المشبه .

(١) راجع أسرار البلاغة ص ٧١ .

(٢) راجع ص ١٠٢ من أسرار البلاغة .

يقف عبد القاهر عند هذا اللون من التشبيه موقف الدارس
المبتكر ، الذى يحاول أن يستلهم أسرار الجمال لهذا اللون من
ألوان البلاغة ، وأن يشرح أثره فى نفس سامعه وقارئه ، وأن
يفرق بينه وبين ما يشبهه من التشبيه العادى والاستعارة ، وقد
بذل عبد القاهر فى ذلك مجهودا ضخما تستطيع أن تدرك مقداره
إذا رجعت الى كتابه : أسرار البلاغة .

أما الاستعارة فيعرفها أبو هلال بأنها نقل العبارة عن موضع
استعمالها فى أصل اللغة الى غيره ؛ لغرض ؛ وذلك الغرض اما
أن يكون شرح المعنى ، أو تأكيده والمبالغة فيه ، أو الإشارة
اليه بالقليل من اللفظ ، أو بحسن المعرض الذى يبرز فيه .

وهذه الأوصاف موجودة فى الاستعارة المصيبة ؛ ولولا
أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة
فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا .

والشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس
للحقيقة أن قول الله تعالى : « يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ »
أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله لو قال : يوم يكشف
عن شدة الأمر ، وإن كان المعنيان واحدا ؛ ألا ترى أنك تقول
لمن تحتاج الى الجد فى أمره : شمر عن ساقك ، فيكون هذا
القول منك أوكد فى نفسه من قولك : جدد فى أمرك .

ومن أجل الاستعارة . كان بعض آيات القرآن أبلغ من

بعض ؛ فقوله تعالى : « وَلَا يَظْلَمُونَ نَقِيرًا ^(١) » ،
« وَلَا يَظْلَمُونَ فَتِيلًا ^(٢) » أبلغ من قوله سبحانه : « لَا
يَظْلَمُونَ شَيْئًا » وإن كان قوله شيئًا أتى لقليل الظلم
وكثيره في الظاهر ^(٣) .

ثم قال : « وفضل هذه الاستعارة وما شاكلها على الحقيقة
أنها تفعل في نفس السامع مالا تفعل الحقيقة » ^(٤) .

ويورد أبو هلال كثيرا من الاستعارات الواردة في القرآن ،
وكلام الرسول والصحابة والعرب ، وفصول الكتاب ، وأشعار
الشعراء ^(٥) .

ثم يمثل للاستعارة الرديئة ^(٦) والاستعارة البعيدة ^(٧) .
ويخص أبا تمام بالنقد لاكثره من هذه الاستعارة المعيبة ^(٨) .

وقد تكلم في الاستعارة قبل عبد القاهر كثيرون
أفاد منهم ، ووافق بعضهم فيما رآه من أمرها ؛ ولكن لعبد
القاهر الفضل في دراسة الاستعارة المبتذلة والخاصية ، والمفيدة

(١) النقيير : النقرة الصغيرة في ظهر النواة .

(٢) الفتيل : ما كان في شق النواة .

(٣) الصناعتين ص ٢٥٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٥٨ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٥٨ وما يليها .

(٦) المرجع السابق ص ٢٩٠ .

(٧) ص ٢٩٢ .

(٨) المرجع السابق ص ٢٩٢ وما يليها .

وغير المفيدة ، وفي اهتدائه الى أن الاستعارة قسمان ، هما
الذان عرفا فيما بعد باسم الاستعارة التصريحية والمكنية ، وان
لم يسمهما عبد القاهر بهذين الاسمين ، كما عرف الاستعارة
التبعية في الفعل ، وان لم يسمها تبعية ، ورتب عبد القاهر
الاستعارة من الضعف الى القوة ، مبيّناً أساليب القوى منها ،
مبيّناً مزية الاستعارة ، مفسّراً ما نسميه اليوم بقريبتها ، دراسة
مر الجمال فيها ، موجهها النظر الى شيء مهم جداً هو أن
الاستعارة ليست نقل اسم عن شيء الى شيء ، ولكنها ادعاء
معنى الاسم لشيء ، الى غير ذلك من دراسات تجعل جهود
عبد القاهر في هذا الباب جهوداً بانية خلاقة ، ولا سيما تلك
الوقفات النفسية التي شعر بها ، وأراد أن يشعرنا بها ، نحو
اللون من التصوير .

أما المجاز فله فضل ابتكار المجاز العقلي^(١) ، وضرب المثل
له من القرآن ومأثور كلام العرب ، والتفرقة بينه وبين المجاز
المرسل ، وبينهما وبين الحقيقة .

واذا كان غيره قبله قد وقف من الكناية موقف المعنى
بضرب الأمثال ، فقد عنى عبد القاهر كعاداته بالتعريف يحدده ،
ويمثل له ، ويشرح لماذا كانت الكناية أبلغ من التصريح ، وكيف
تكون الكناية بليغة ، ومتى تكون معقدة ، وقسم الكناية بين
كناية عن صفة ، وكناية عن اثبات هذه الصفة .

(١) الدكتور طه حسين - مقدمة نقد النثر ص ٢٩ .

ويشرح عبد القاهر فكرته في أن بلاغة الكناية تعود الى معناها .

أما حديث عبد القاهر عن الجناس والسجع فكان حديثاً من زاوية واحدة ، تلك هي أن الجناس الجيد والسجع المستحسن هما اللذان يتبع فيهما اللفظ المعنى ، وتعرض لبعض أقسام الجناس . أما من سبقه فكان لبعضهم جولات موفقة فيه بين تعريف له ، وذكر شروطه ، وضرب الأمثلة الكثيرة له ، وارجع على سبيل المثال الى كتاب الصناعتين لأبى هلال ^(١) .

(١) ص ٣٠٨ وما يليها .

البلاغه بعد القاهر

لقد تأثرت البلاغة العربية تأثراً قوياً واضحاً بعد القاهر :
درست آراؤه ، وأوحت بأفكار جديدة أضيفت إليها ، وكانت
مشاراً لمناقشات العلماء ، موافقين ومخالفين .

وبرغم أن جهود عبد القاهر في البلاغة جعلت صاحب الطراز
يعلن في فاتحة كتابه أن عبد القاهر واضح علم البلاغة اذ يقول :
« وأول من أسس من هذا الفن قواعده ، وأوضح براهينه ،
وأظهر فوائده ، ورتب أفانيه ، الشيخ العالم التحرير علم
المحققين : عبد القاهر الجرجاني ، فلقد فك قيد الغرائب
بالتقييد ، ... وفتح أزهاره من أكمامها ، وفتق أزراره بعد
استغلاقتها واستبهامها ، فجزاه الله عن الاسلام أفضل الجزاء ، ...
وله من المصنفات فيه كتابان : أحدهما لقبه : « بدلائل الاعجاز »
والآخر لقبه : « بأسرار البلاغة (١) » .

برغم ذلك لسنا ندعى أن عبد القاهر قد ابتكر البلاغة
العربية ، وكان الواضع الأول لها ، فقد سبقته جهود مضية في
دراسة الكثير من مسائلها ، ولكننا لكي نضبع الحق في نصابه

(١) الطراز ١ : ٤ .

تقرر أن مسائل البلاغة الى عهد عبد القاهر لم تكن قد تميزت مسائلها بين فنونها الثلاثة : المعانى ، والبيان ، والبديع ؛ فكان كثير من مسائل علم البيان يذكر بين موضوعات البديع ، ولم يكن ، الى عصر عبد القاهر تفريق بين كلمات البلاغة ، والفصاحة ، وما شابههما ، وانما كانت تستخدم كلها للدلالة على امتياز الكلام وسموه فى التعبير ، وفى التأثير ؛ وان كان استخدام كلمة الفصاحة وصفا للفظ مألوفا شائعا ، وكان ذلك سببا فى أن أفاض عبد القاهر فى تفسير المراد به .

وقد تطور استخدام هاتين الكلمتين بعد عبد القاهر ، فصارت الفصاحة مما توصف به الكلمة المفردة ، والكلام ، والمتكلم ، وصارت البلاغة مما يوصف به الكلام ، والمتكلم فحسب ؛ لأن الخلوص من الغموض كما يكون فى المفرد يكون فى الجملة ؛ أما بلوغ الهدف من الكلام بتأثيره فى نفس سامعه أو قارئه فلا يمكن أن يكون بالكلمة ، وانما يكون بالجملة التى تفهم معنى كاملا..

لم يكن هدف عبد القاهر يوم تكلم على النظم ، وأن البلاغة تعود اليه ، وأن النظم ليس سوى توخى معانى النحو التى تعقد الصلة بين الكلم — لم يكن يفكر الا فى البرهنة على هذه الفكرة ، وتجليتها ، ودفع الشبه عنها ، ولم يدر بخلفه أنه يضع فى البلاغة العربية أساس علم جديد عرف بعده « بعلم المعانى » .

فقد رأى من جاء بعد عبد القاهر أن المسائل التى أثارها فى كتاب « دلائل الاعجاز » أمور يتصل بعضها ببعض ، وترتبط كلها بالمعانى التى تستفاد من الجملة عندما توضع على نحو خاص ، من تقديم أو تأخير ، وذكر أو حذف ، وتعريف أو تنكير ، وتوكيد أو عدم توكيد ، الى غير ذلك من ألوان الصياغة ، فربطوا بين هذه الأبواب ، وسموها : « علم المعانى » .

ولا ريب فى أن الفضل فى ابتكار هذا العلم يعود الى عبد القاهر وحده ؛ فان مسائل هذا العلم لم تدرس قبله ، ولم تعالج على هذا النحو الذى قام به عبد القاهر ؛ واذا كان لبعض مسائل هذا العلم ذكر فيما ألفه العلماء قبله ، فلم يكن ذلك سوى تنفى لا تغنى ، ولا تسلب عبد القاهر ميزة ابتكار هذا العلم ، وفضيلة السبق الى دراسة موضوعاته .

لسنا نشك فى أن زيادات أضيفت الى المسائل التى اهتدى اليها عبد القاهر ، ولكن هذه الزيادات كانت متأثرة بتوجيهها اليها ، وبأنه فتح الأبواب أمام الباحثين ليضموا الى المسائل التى ذكرها ما يشبهها ويقرب منها .

ولعل تعب عبد القاهر فى الحديث عن معانى النحو ، وأن النظم ليس شيئا إلا توخى هذه المعانى ، هو الذى أوحى بتسمية هذا العلم : « بعلم المعانى » .

ومما هو جدير بالذكر أن كثيرا من أمثلة عبد القاهر فى كتابه : الدلائل قد وجد سبيله الى الكتب التى ألقت بعده فى علوم البلاغة .

واذا استثنينا حديثه القصير عن الجناس والسجع الذي وضعه في صدر كتابه : « الأسرار » ، والذي ذكرنا أن الأولى به كان أن يضعه في كتابه : « الدلائل » ؛ لأنه يتفق مع فكرة هذا الكتاب — اذا استثنينا هذا الحديث وجدنا مسائل الكتاب كذلك وحدة يتصل بعضها ببعض ، وكلها تدور حول المجاز .

فلكى يعرف المجاز لا بد من معرفة الحقيقة ، ولا بد من أن يثقف فصل يوازن فيه بين الحقيقة والمجاز .

وهذا المجاز منه ما يكون في الاسناد ، وهو المجاز العقلي ومنه ما يكون في الكلمة ، وهو المجاز اللغوي .

وهذا المجاز اللغوي منه ما تكون علاقته المشابهة ، وذلك الاستعارة ، ومنه ما تكون فيه العلاقة غير المشابهة ، وذلك هو المجاز المرسل .

ولما كانت الاستعارة مبنية على التشبيه كان من الواجب ذكره ، لكى تفهم الاستعارة على وجهها الصحيح .

ولقد أدرك عبد القاهر هذه الصلة الوثيقة التي تربط هذه الأبواب بعضها ببعض ، وأدرك وجه ترتيبها ، الترتيب الطبيعي ، ورأى أن الذى يوجبه ظاهر الأمر هو البدء فى القول على الحقيقة والمجاز ، ثم يتبع ذلك القول فى التشبيه والتمثيل ، ثم ينسّق ذكر الاستعارة عليهما ؛ وذلك أن المجاز أعم من الاستعارة ، والتشبيه كالأصل فى الاستعارة ، وهى شبيه بالفرع له ^(١) .

(١) أسرار البلاغة ص ٢١ .

ذلك وجه الترتيب الطبيعي الذي آمن به عبد القاهر لولا أنه رأى تقديم الاستعارة لأهميتها ، ثم أعقبها بذكر التشبيه . هذه الأبواب ذات الصلة المتشابكة ، والتي جمعها عبد القاهر في كتاب ، والتي اعترف عبد القاهر بأهميتها في البلاغة العربية ، وقرّر أن البلغاء ينظرون إليها نظرة تقدير و إعجاب هي التي جمع شملها من جاء بعد عبد القاهر في علم واحد دعوه : « علم البيان » ، ومضيفين إليه باب الكناية لصلتها بالمجاز من ناحية احتياجها الى قرينة تدل على المعنى المراد منها ، كما أن المجاز في حاجة الى هذه القرينة ، غير أن قرينة المجاز تمنع من ارادة المعنى الأصلي ، وقرينة الكناية لا تمنع من ارادة المعنى الحقيقي .

هذا الأبواب التي جمعها عبد القاهر في كتاب مضافا إليها الكناية ، هي ما عرف بعده باسم « علم البيان » . ولعله سمى بهذا الاسم لما ذكرناه من أن مسائله تعدّ أمهات مسائل البلاغة ؛ وقد أشاد بها البلغاء ، منذ تنبّهوا الى محاسن القول ، ولما كانت البلاغة والفصاحة والبيان كلمات تكاد تكون مترادفة في ذلك الحين سمّوا هذه المسائل بعلم البيان ، كأنهم قالوا : « علم البلاغة » .

وفضل عبد القاهر في مسائل علم البيان يبدو في محاولته تحديد مسائله ، وذكر أقسامها ، ومعرفة سر بلاغتها ، والوقوف عند أمثلتها يستوحى سرّ جمالها ، وذلك مجتمعا أمر لم يقم به بلاغيّ قبل عبد القاهر .

ولقد صار ما وضَّحه عبد القاهر من مسائل هذا العلم جزءاً أساسياً من علم البيان ، وإذا رجعت الى كتاب كالايضاح ، الذى أصبح تقريباً الصورة النهائية لما انتهت اليه البلاغة العربية وجدت آثار عبد القاهر فيه واضحة جلية ، ووجدت ما وصلت اليه مسائل البيان قد بدت فيها جهود الرجل متميزة بين ما زيد عليها من مسائل العلم .

وجدت بصفة خاصة أن عبد القاهر حين يجرى تقسيماً لباب من أبواب تلك المسائل إنما يجريه على ما بين يديه من نماذج بليغة ، يستنتج منها ، ويجعل أقسامها مبنية عليها ، ولا يلجأ الى العقل ، ليضع أقساماً عقلية لا حظاً لها من بلاغة القول ، ولا جمال التعبير .

وان شئت أن تبيِّن الفرق بين ما يضعه عبد القاهر من تقسيم ، وما وضع بعده من أقسام فى باب التشبيه مثلاً ، وجدت تقسيم عبد القاهر يقوم على ما أمامه من النماذج البليغة ، بينما عشرات الأقسام التى وضعها المتأخرون فى هذا الباب ، تعتمد على القسمة العقلية ، التى يقتضيها العقل ، ومن هنا جاء جفاف هذه الأقسام ، وقلة جدواها على البلاغة العربية .

وبقى ما عدا هذه المسائل التى ارتبط بعضها ببعض تمام الارتباط ، والتى سميت بعلم البيان - تحت اسم علم البديع الذى نما مع الزمن ، حتى أصبح كثير الفروع ، متشعب المسالك ، وقد خرجت منه بعض المسائل التى كانت من بين مسائله ، ثم أدرجت فى علم البيان كالاستعارة والكناية .

وليس لعبد القاهر أثر يذكر في علم البديع ، سوى ما أراد
أن يثبت من أن ما يبدو أن الحسن يعود فيه الى اللفظ ، انما
يعود الجمال فيه الى معناه ، كالسجع والجناس ؛ أمّا ما عدنا
ذلك فلا مجهود له .



واذا وازنّا بين بلاغة عبد القاهر ، والبلاغة من بعده ،
وجدنا الأولى خالصة للدراسة البيانية الخالصة ، لا دخل فيها
للفلسفة ، ولا خضوع فيها للمنطق ، ولا لمناقشات الفلسفة
والمنطق ، تلك المناقشات التي باعدت بين البلاغة العربية وبين
ما كان يرجى لها من تأثير في الذوق وتربية له .

وأسلوب عبد القاهر سهل واضح ، برغم ما قد يكون فيه
أحيانا من جدل ، وان كنت تحتاج الى التريث ؛ لفهم
الاعتراض ، والرد عليه ؛ لأنه رجل قوى الحجة ، واضح
الدليل .

وهو يترك قلمه يسترسل في الايضاح والتفسير ، لا يتكلف
سجعا ولا ازدواجا ، وان كان يأتي بالعبارة مسجوعة في بعض
الأحيان ، عندما يكون ممتلىء العاطفة ، وكأنه يأتي بهذا السجع
الطبيعي ؛ لأنه يراه وسيلة من وسائل نقل عاطفته الى السامع .
ويميل الى البسط في عرض آرائه ، حتى يقنع قارئه
بسلامتها .

ولذلك كله كان عبد القاهر قريب التذوق في عصرنا
الحاضر ؛ لأسلوبه الواضح من ناحية ، ولارتكازه على النفس

الإنسانية في أحكامه من ناحية ثانية ، ولاعتماده في هذه الأحكام على النصوص التي بين يديه ، ولحسن عرضه لما يشعر به من الجمال ازاء الأدب : شعره ، وثره .

وهذا مثل ، فوق ما أتينا به فيما مضى ، يبيّن هذه الخصائص التي ذكرناها ؛ فقد علق على هذه الأبيات التي لم ترق ابن قتيبة ، وعدّها من الضرب الذي حسن لفظه وحلا ، فاذا أنت فتّشته لم تجد هناك طائلا^(١) ، وهي :

ولمّا قضينا من منى كلّ حاجة
ومسّح بالأركان من هو ماسح
وشدّت على دهنهم المهارى رحالنا
ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطىّ الأباطح

ولكن عبد القاهر يرى في هذه الأبيات جمالا ، وتصويرا قويا لنفسية الشاعر عبّر عنه بقوله : « ذلك أن أول ما يتلقّاك من محاسن هذا الشعر أنه قال : « ولما قضينا من منى كل حاجة » ؛ فعبّر عن قضاء المناسك بأجمعها ، والخروج من فروضها وسننها ، من طريق أمكنه أن يقصر معه اللفظ ، وهو طريقة العموم ، ثم نبّه بقوله : « ومسّح بالأركان من هو ماسح » على طواف الوداع الذى هو آخر الأمر ، ودليل المسير الذى هو مقصوده من الشعر ، ثم قال : « أخذنا بأطراف

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٤ .

الأحاديث بيننا » ، فوصل بذكر مسح الأركان ما يليه من زم^١ الركاب ، وركوب الركبان ؛ ثم دل^٢ بلفظة الأطراف على الصفة التي يختص بها الرفاق في السفر ، من التصرف في فنون القول وشجون الحديث ، أو ما هو عادة المتطرفين من الإشارة والتلويح والرمز والإيماء ، وأوماً بذلك عن طيب النفوس ، وقوة النشاط ، وفضل الاغتباط ، كما توجيه ألفة الأصحاب ، وأنسة الأحباب ، وكما يليق بحال من وفق لقضاء العبادة الشريفة ، ورجا حسن الإياب ، وتنسم روائح الأجبة والأوطان ، واستماع التهانى والتحايا من الخلآن والاخوان ، ثم زان ذلك كله باستعارة لطيفة طبّق فيها مفصل التشبيه ، وأفاد كثيرا من الفوائد بلطف الوحي والتنبيه ، فصرّح أوّلا بما أوماً اليه في الأخذ بأطراف الأحاديث ، من أنهم تنازعوا أحاديثهم على ظهور الرواحل ، وفي حال التوجّه الى المنازل ؛ وأخبر بعد بسرعة السير ووطأة الظهر ، اذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح ، وكان في ذلك ما يؤكد ما قبله ؛ لأن الظهور اذا كانت وطيفة ، وكان سيرها السير السهل السريع ، زاد ذلك في نشاط الركبان ، ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيبا ؛ ثم قال : « بأعناق المطى » ، ولم يقل : « بالمطى » لأن السرعة والبطء يظهران غالبا في أعناقها ، ويبين أمرهما من هوائيهما وصدورها ، وسائر أجزائها تسند اليها في الحركة ، وتتبعها في الثقل والخفة ، ويعبر عن المرح والنشاط اذا كانا في أنفسهما بأفاعيل لها خاصة في العنق والرأس^(١) .

(١) اسرار البلاغة ص ١٦ - ١٧ .

فأنت ترى قرب هذا النهج في التحليل من منهجنا في العصر الحديث .



وبرغم كثرة ما أثاره عبد القاهر من النقاش ، لم يكن نقاشه كنقاش البلاغيين الذين جاءوا من بعده نقاشا لفظيا ، مداره الاعتراض على لفظة ، أو المؤاخذه على عبارة ، مما يبعد بين الدارس وبين البلاغة ، بل بين الدارس ، وبين الموضوع الذى يدرسه ، فيشتت فكره ، ويعوقه عن متابعة دراسة الموضوع ، كما ترى ذلك فى الكتب البلاغية التى ألّفت بعد عبد القاهر .

أما مناقشة عبد القاهر فمناقشة فى لبّ الموضوع وصميمه ، لا تبعدك عن الفكرة ، ولكن تفسرّها وتجلوها .



وبعد فقد تأثر عبد القاهر ببعض جهود سابقيه ، ولكن ذلك « لا ينافى الأصالة ، ولا ينفى عن عبد القاهر صفة العالم المبتكر »^(١) ، كما أنه نجح نجاحا قويا « فى التوفيق بين التفكير الأدبى الذوقى ، والمنهج الفلسفى العلمى »^(٢) ؛ وذلك باستشارة الذوق الى ادراك الجمال ، ثم محاولة تصنيف ما يهدى اليه الذوق ، ووضع فى اطار علمى ذى قواعد وقوانين .

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٥ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

عبد القاهر بن معاصريه

ابن رشيق القيرواني ، وابن سنان الخفاجي الحلبي

مات عبد القاهر الجرجاني سنة ٤٧١ هـ ، ومات ابن رشيق سنة ٤٦٣ هـ ، ومات ابن سنان سنة ٤٦٦ هـ ، وعاش الأول في جرجان ، والثاني في القيروان ، والثالث في حلب ، وعن الثلاثة بالدراسات البلاغية ، وتركوا لنا مؤلفات فيها .

والذي يظهر بأدىء ذى بدء أن هذا البعد الشاسع بين الأماكن التي عاشوا فيها يجعل من البعيد أن يتأثر أحدهم بصاحبه ، وإذا كان هناك تشابه في بعض الموضوعات التي طرّقوها ، فليس ذلك إلا لأن طبيعة المنهج تدعو إليه .

فمن ذلك مثلاً أن عبد القاهر وابن رشيق قد تحدّثا في فضل الشعر ، والرد على من كرهه ، لأن طبيعة كتابيهما تدعو الى ذلك ، فعبد القاهر يرى محاسن الكلام والبلاغة الأخاذة تبدو في الشعر في صورة بارعة ، ويرى من الخطأ حرمان نفسه وحرمان كتابه من هذا المورد العذب الذي تتجلّى فيه البلاغة ، وتبرّج في زينتها ، فكان من الضروري له أن يبدأ كتابه بالدفاع عن هذا المورد العذب الذي سيستمد منه نماذج وأمثله .

أما ابن رشيق في العمدة فقد وضع كتابه في صناعة الشعر

وقدده ؛ فكان من الضروري له أن يبدأ كتابه بالدفاع عن هذا الشعر الذى ألف كتابه ؛ لنقدده .

وإذا كان الكاتبان قد اتفقا فى بعض العناصر التى تدافع عن الشعر ، أو تحطُّ من قدره ، فليس ذلك إلا لأن هذه الأسباب معروفة متداولة ولكن اتجاه الكاتبين يختلف اختلافاً بيننا : فبينما يقف عيّد القاهر عند حدود الدفاع عن الشعر إذا بابن رشيق لا يقف عند هذا الحد بل يمضى فى إيراد أشعار للخلفاء والقضاة والفقهاء ، ويعرض موضوعات تاريخية عن الشعر ؛ فيذكر من رفعه الشعر ومن وضعه ، ومن قضى له الشعر ومن قضى عليه ، ويورد شفاعات الشعراء وتحريضهم ، ويروى أخبار احتماء القبائل بشعرائها ، ويعقد باباً لمنافع الشعر ومضاره ، وآخر للتكسّب بالشعر ، والآفة منه ، وغيرهما لتنقل الشعر فى القبائل .

ثم يتكلم عن القدماء والمحدثين ، وعن المشاهير من الشعراء ، والمتلقّين منهم ، ومن رغب عن ملاحاة غير الأكفاء . ويعقد باباً لطبقات الشعراء .

ويأخذ بعد ذلك فى ذكر حد الشعر ، وعن اللفظ والمعنى ، والمطبوع والمصنوع وعن الوزن والقافية ، والتقفية والتصريع ، والرجز والقصيد ، والقطع والطوال ، وعن آداب الشاعر ، وعن عمل الشعر ، وعن المقاطع والمطالع .

فاذا تحدّث ابن رشيق عن البلاغة ^(١) بدأ بالبون الشاسع

(١) العمدة ١ : ١٦١ .

بين المنهجين : فيينا عبد القاهر يحاول أن يدرك سر البلاغة ، ويريد أن يعرف حقيقتها ، اذا بابن رشيق لا يورد في هذا الباب سوى أقوال مأثورة عن البلاغة ، كأن ينقل عن خلف الأحمر قوله : البلاغة لمحة دالة ، وعن الخليل بن أحمد قوله : البلاغة : كلمة تكشف عن البقية ، وعن بعض البلغاء قوله : البلاغة قليل يفهم ، وكثير لا يسأم ، الى غير ذلك مما أورده ابن رشيق .

وتحدث ابن رشيق عن النظم حديثا بعيدا كل البعد عن حديث عبد القاهر صدّره بأن ثقل عن الجاحظ قوله : أجود الشعر ما رأيت متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه أفرغ آفراغا واحدا ، وسبك سبكا واحدا^(١) . وينقل أمثلة للنظم المتناسب السهل على اللسان ، ولما ثقل على اللسان النطق به ، ولنظم تكلف فيه صاحبه ما لم يعرفه العرب المطبوعون .

وشتان بين فكرة النظم عند عبد القاهر ، تلك التي بنى عليها كتابا ، وهذه التي أوردها ابن رشيق ، وهي ناحية التناسب بين المعاني وسهولة الألفاظ .

كما أورد في هذا الباب أن بعض الناس يستحسنون الشعر مبنيا بعضه على بعض ، أما ابن رشيق فقد استحسن أن يكون كل بيت قائما بنفسه ، لا يحتاج الى ما قبله ، ولا الى ما بعده ،

(١) المرجع السابق ص ١٧١ .

وما عدا ذلك فهو تقصير عنده الا في مواضع معروفة مثل
الحكايات وما شاكلها^(١).

فأنت ترى أى - بون شاسع بين الفكرتين .

وكذلك ترى منهج عبد القاهر في أبواب المجاز والاستعارة
والتمثيل غير منهج ابن رشيق ، وان اتفق الاثنان في تمجيد
المجاز والاستعارة ، يقول ابن رشيق : « العرب كثيرا ماتستعمل
المجاز ، وتعدّه من مفاخر كلامها ، فانه دليل الفصاحة ، ورأس
البلاغة ، ... والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة ،
وأحسن موقعا في القلوب والأسماع »^(٢).

وابن رشيق يجعل التشبيه والاستعارة وغيرهما من
محاسن الكلام داخلة تحت المجاز ، لأنه يجعل ما عدا الحقائق
من جميع الألفاظ ، ثم لم يكن محالا محضا ، فهو مجاز ؛
لاحتماله وجوه التأويل^(٣) ؛ أى أنه لا يتوصل الى معناه
مباشرة ، بل لابد من التدبر والفهم والروية .

وأما كون التشبيه داخلا تحت المجاز ؛ فلأن المتشابهين في
أكثر الأشياء انما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة لا على
الحقيقة ... وكذلك الكناية^(٤) .

ويرى ابن رشيق أن الاستعارة أفضل المجاز ، وأول أبواب

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ وما يليها .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) المرجع السابق ص ١٨٠ .

البديع ؛ وليس في حلى الشعر أعجب منها ؛ وهى من محاسن الكلام ، اذا وقعت موقعها ، ونزلت موضعها ^(١) .

ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر كان موافقا على أن الاستعارة من البديع أيضا ^(٢) ؛ مما يدل على أن عبد القاهر لم يكن يدور بخلده ما دار بخلد من جاء بعده من ضم هذه الأبواب بعضها الى بعض فى علم واحد .

وكذلك تحدث ابن رشيق عما سمي بعد ذلك بالاستعارة المكنية ، ولكن شتان بين المجيء لها بمثال كما فعل ابن رشيق ^(٣) ، وبين هذه الدراسة الطويلة التى قام بها عبد القاهر ، والتى فرق فيها بين لوني الاستعارة ، مما عرضنا تلخيصا له فيما أسلفناه .

وقد يتفق ابن رشيق وعبد القاهر فى الاستشهاد بمصدر واحد ، كما نقل الاثنان عن صاحب الوساطة ^(٤) .

وعقد ابن رشيق فصلا طويلا للتشبيه ، لم يتأثر فيه تأثرا ما بعبد القاهر ، وان تأثر بالرمثانى .

وقد اتفق هو وعبد القاهر فى أن حسن التشبيه أن يقرَّب بين البعيدين حتى تصير بينهما مناسبة واشتراك ؛ ولم يوافق

(١) المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٤٦ .

(٣) العدد ١ : ١٨١ .

(٤) المرجعان السابقان نفسيهما .

قلمية في أن فضل التشبيه ما وقع بين شيئين اشتراكهما في
الصفات أكثر من انفرادهما ، ~~حتى يدلني بهما الى حال~~
الاتحاد (١) .

واذا رجعت الى ما أورده الرجلان في الكناية وجدتهما
لا يلتقيان (٢) .

ومما يذكر هنا أن عبد القاهر لم يفرق بين الكناية
والتعريض ، بينما فرق بينهما ابن رشيق (٣) .

ثم يمضي صاحب العمدة في حديث عن فنون البديع ، لم
يتصل بمعظمها صاحب الدلائل والأسرار . وأغلب الظن أن
كتاب عبد القاهر لو أنه وصل الى ابن رشيق ، وتقل عنه ،
لذكره في كتابه ، وأشار الى ما قلته عنه .

ولذلك صرح لنا ترجيح أن الرجلين لم يتصل أحدهما
بصاحبه أي لون من ألوان الاتصال .



كما نرجح كذلك أن عبد القاهر وابن سنان لم يعرف
أحدهما الآخر ، ولم يتفقا الا في عناوين النادر من الموضوعات .
وقد ألف عبد القاهر كتابه : دلائل الاعجاز ؛ ليبين به

(١) العمدة ١ : ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢) راجع ص ٢٢٩ من هذا الكتاب و ص ٢٠٩ من الجزء الاول للعمدة .

(٣) راجع باب الاشارة في العمدة ١ : ٢٠٦ .

سبب اعجاز القرآن ، كما ألف ابن سنان كتابه ؛ لهذا الغرض أيضا .

قال ابن سنان : « المعجز الدّال على نبوة محمد نبيّنا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، هو القرآن . والخلاف الظاهر فيما به كان معجزا على قولين :

أحدهما : أنه خرق العادة بفصاحته ، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حيّة . وليس للذهاب الى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقعا خرج عن مقدور البشر .

والقول الثاني : أن وجه الاعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة ، مع أن فصاحة القرآن كانت في مقدورهم ، لولا الصرف . وأمر القائل بهذا يجرى مجرى الأول في الحاجة الى تحقق الفصاحة ما هي ؛ ليقطع على أنها كانت في مقدورهم ، ومن جنس فصاحتهم ؛ ونعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة ؛ لأن الكلام الذي أورده خال من الفصاحة التي وقع التحدى بها في الأسلوب المخصوص^(١) » .

ولكن عبد القاهر ينكر انكارا باتّنا القول بالصرف في اعجاز القرآن ، كما سبق أن ذكرنا^(٢) . أما ابن سنان فيرجع أن وجه اعجاز القرآن هو صرف العرب عن معارضته ، بأن

(١) سر الفصاحة ص ٤ .

(٢) راجع ص ٤٩ من هذا الكتاب .

سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت
مراهم ذلك ؛ وعلى هذا لا يرى ما رآه الرمانى : من أن بين
تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب ، كما بين
المتنافر والمتلائم^(١) .

واذا كان عبد القاهر لم يعن بالألفاظ المفردة ، ولم ير
البلاغة راجعة اليها بوجه من الوجوه ، ولم ير الألفاظ تتفاوت
الا في ناحيتين : كثرة الاستعمال وقلته ، وسهولة الجرى على
اللسان وصعوبته - فان ابن سنان كتب أكثر من ربع كتابه في
الحديث عن اللفظ المفرد ، وبدأ هذا الحديث عن الأصوات
والحروف ومخارجها ، وعن اللغة أمى مواضعة أم توقيف ،
وتقسيم تأليف الحروف ثلاثة أقسام : الأول تقسيم الحروف
المتباعدة ، وهو الأحسن المختار ، والثانى تضعيف الحرف
نفسه ، وهو يلى هذا القسم فى الحسن ، والثالث تأليف الحروف
المتجاورة ، وهو اما قليل فى كلامهم ، أو منبوذ رأسا^(٢) .

وبعد أن يتحدث عن الفصاحة والبلاغة يذكر شروط
الفصاحة فى اللفظ المفرد^(٣) .

ثم يعرض لفصاحة المركب ، وشروط هذه الفصاحة .

(١) سر الفصاحة ص ٩٢ .

(٢) سر الفصاحة ص ٥٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٩ .

ويذكر حسن الكناية^(١) من أصول الفصاحة وشروط البلاغة ،
ويعالج ابن سنان الكناية بضرب الأمثلة الجيدة والرديئة
فحسب ، لا كما عالجها عبد القاهر .

وعالج ابن سنان السجع علاجا محمودا ، وخالف الرمانى
فى نفى السجع عن القرآن ، بل رأى فى القرآن سجعا اذا
تماثلت حروفه فى المقاطع ، فاذا لم تتماثل فليست بسجع^(٢) .

ووافق رأيه رأى عبد القاهر فى أن السجع يحدد ، اذا وقع
سهلا متيسرا ، بلا كلفة ولا مشقة ، وبحيث يظهر أنه لم يقصد
فى نفسه ، ولا أحضره الا صدق معناه ، دون موافقة لفظه ، ولا
يكون الكلام الذى قبله انما يتخيل لأجله ، وورد ؛ ليصير
وصلة له^(٣) .

وذكر ابن سنان الجناس والطباق أيضا ، ولكن من زاوية
غير الزاوية التى نظر اليها عبد القاهر ، فذكر التعريف ، وعنى
بالأقسام ، وبايراد الأمثلة الكثيرة ، الجيدة والرديئة^(٤) .

وقد تعرض الكاتبان للوضوح والغموض فى الكلام ،
وأسابب الغموض .

أما عبد القاهر فيفضل الكلام الذى يحتاج الى فكر فى

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨٢ وما يليها .

استخراجه ، وتدبر للوصول الى معناه ، كما سبق أن ذكرنا . وأما ابن سنان فيرى من شروط الفصاحة والبلاغة أن يكون معنى الكلام واضحا ظاهرا جليا ، لا يحتاج الى فكر في استخراجه ، وتأمل لفهمه^(١) ولكل منهما حجة التي أوردها في كتابه .

ويئن عبد القاهر سبب التعقيد في الكلام ، وأنه يعود الى أن اللفظ لم يتبع المعنى ، أو الى أن المعنى الأول لا يقود في سهولة الى المعنى الثانى فى باب الكناية ، كما سبق أن بينا .

أما ابن سنان فيذكر أسبابا ستة من أجلها يغمض الكلام على السامع ؛ اثنان منها يعودان الى اللفظ ؛ بأن تكون الكلمة غريبة من وحشى اللغة ، أو أن تكون من الألفاظ المشتركة .

واثنان فى تأليف الألفاظ ، وهما : فرط الإيجاز ، واغلاق النظم ، كأبيات المعانى من شعر أبى الطيب وغيره .

واثنان فى المعانى : وهما : أن يكون فى نفسه دقيقا ، وأن يحتاج فى فهمه الى مقدمات اذا تصورت بنى ذلك المعنى عليها ، فلا تكون المقدمات حصلت للمخاطب ، فلا يقع له فهم المعنى .

ويمضى ابن سنان فى بيان كيف يتخلص الأديب من هذه العيوب^(٢) .

(١) سر الفصاحة ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ وما يليها .

ثم يتحدث ابن سنان عن المعاني ، وما ينبغي أن يكون لها من صحة التقسيم ، وصحة التشبيه .

وهنا يتفق رأيه مع رأى قدامة في أن الأحسن في التشبيه أن يكون أحد الشيئين يشبه الآخر في أكثر صفاته ومعانيه^(١) ، وهو ما لم يقره ابن رشيق ، وما لم يره عبد القاهر .

ويتحدث ابن سنان عن المبالغة في المعنى والغلو ، فيرى أن الناس مختلفون في حمد الغلو وذمه ، فمنهم من يختاره ، ويقول : أحسن الشعر أكذبه ، ويرى ابن سنان أن ذلك هو مذهب اليونانيين في شعرهم^(٢) .

والذي ذهب إليه ابن سنان هو حمد المبالغة والغلو ؛ لأن الشعر مبني على الجواز والتسمح ؛ لكنه يرى أن يستعمل في ذلك كاد ، وما جرى في معناها ليكون الكلام أقرب إلى حيز الصحة^(٣) .

وسبق أن رأينا عبد القاهر قد بين أن أحسن الشعر أكذبه يراد به أن أحسن الشعر ما بني على التخيل ، وكان موقف عبد القاهر مع من يقول : أن خير الشعر أصدق .

(١) سر الفصاحة ص ٢٢٥ .

(٢) سر الفصاحة ص ٢٥٦ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

وتعرض ابن سنان لصحة النسق والنظم ، ولكن بمعنى
لا صلة بينه وبين نظم عبد القاهر . وابن سنان يشرح ذلك
بقوله : « صحة النسق والنظم هو أن يستمر في المعنى الواحد ،
وإذا أراد أن يستأنف معنى آخر أحسن التخلص إليه ، حتى
يكون متعلقا بالأول ، وغير منقطع عنه » .

« ومن هذا الباب خروج الشعراء من النسيب الى المدح :
فان المحدثين أجادوا التخلص ، حتى صار كلامهم في النسيب
متعلقا بكلامهم في المدح لا ينقطع عنه ؛ فأما العرب المتقدمون
فلم يكونوا يسلكون هذه الطريقة ، وانما كان أكثر خروجهم
من النسيب اما منقطعا ، واما مبنيا على وصف الابل التي
ساروا الى الممدوح عليها ^(١) » .

ويمضى بعدئذ يضرب الأمثلة لما ذكر .

وبعد فقد بدا من هذا العرض أن أحد هؤلاء الثلاثة لم
يؤثر في صاحبه أى لون من التأثير ، ولم يقرأ أحدهم ما كتبه
صاحبه .

ويدلنا ذلك العرض أيضا على أن عبد القاهر كان أكثر الثلاثة
تأثيرا في البلاغة العربية من بعده ، سواء من ناحية تقسيم
علومها الى المعانى ، والبيان ، والبديع ؛ أو من ناحية

(١) سر الفصاحة ص ٢٥٣ .

استشاره بوضع علم المعانى ؛ أو من ناحية تنظيم علم
البيان ؛ أو من ناحية الأقسام التى وضعها للمجاز ،
والاستعارة ، والتشبيه ؛ أو من ناحية أمثله التى تداولتها
كتب البلاغة من بعده .

عبد القاهر في عصرنا الحديث

عنى بدراسة عبد القاهر كثير من الباحثين في عصرنا الحديث ؛ ولعل أول من تنبه الى كتابيه : الدلائل ، والأسرار ، الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، فقد قرأهما دروسا في الأزهر ، وعلق عليهما ، ورآهما أولى بالدراسة من تلك الكتب التي تجعل أساسها متنا موجزا غاية الایجاز ، تضع عليه شرحا أو شروحا ، ثم تضع على الشرح شرحا تدعوه حاشية ، وعلى الحاشية تعليقات تدعوها تقريرا ، وتمضى هذه المؤلفات كلها بين مناقشات لفظية وجدل عقيم لا طائل تحته ، وتقسيمات عقلية منطقية لا صلة لها بواقع الكلام البليغ .

رأى الأستاذ الامام أن هذين الكتابين أولى بالدراسة ؛ لأنها مع عنايتهما بالتحديد والتقسيم يبيان دراستهما على واقع النصوص الأدبية ، ولا صلة لهما بالجدل الذي لا نتيجة له ، فضلا عن سهولة أسلوبهما ، وامتلائهما بالنصوص الأدبية الممتازة ، مما يقرب قارئهما من تذوق البلاغة ، والبصر بدقائق فنونها .

وكان من أثر تدريسهما أن خرجا مطبوعين الى الوجود ، مصححين بقدر الامكان .

كما أخرجت مطبعة بولاق له كتاب « العوامل المائة »

الذى سبق أن تحدثنا عنه ، وربما كان الباعث على اخراجه أنه كتاب موجز فى النحو يجمع مسائله مركزة ، فيسهل حفظها ، ويكون ذلك وسيلة من وسائل احياء اللغة العربية .

كذلك أخرج له عبد العزيز الميمنى بعليكره بالهند كتابه : « المختار من دواوين المتنبي ، والبحترى ، وأبى تمام » ، بعد أن صححه ، وعارضه بالأصول وشرحه . وقد سبق أن تحدثنا عن هذا الكتاب ^(١) .

وهذه الكتب مضافا اليها الجزء الثانى من شرحه على الايضاح ، وهو المسمى « بالمقتصد » ولا يزال مخطوطا — هى الباقية لنا من آثار عبد القاهر .



ودرس عبد القاهر الأستاذ الجليل الدكتور طه حسين الذى رأى أنه قد تم على يد عبد القاهر التوفيق بين البيانين : العربى ، واليونانى ؛ لأنه ألف كتابين : أسرار البلاغة ، ودلائل الاعجاز ؛ وهما يعدان بحق أنفس ما كتب فى البيان العربى ، وعند قراءة كتاب الأسرار نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذى عقده ابن سينا للعبارة ، وأنه فكّر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص . وقد سبق أن عرب ابن سينا كتاب الخطابة ، وجعله فى متناول الفكر العربى .

(١) راجع ص ٢٥ من هذا الكتاب .

ويشرح الدكتور جهود عبد القاهر داخل دائرة أرسطو ،
فيرى أن عبد القاهر قد درس الحقيقة والمجاز ، فتبين له أن
تصور القدماء للمجاز مضطرب غير مستقيم ، فانبرى يوضح
مبهمه ، ويجلو غامضه ، فقسم المجاز الى نوعين : « مجاز
لغوى » و « مجاز عقلى » ، ثم قسم المجاز اللغوى الى
نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه ، وأما الآخر فعبارة عن كل
لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلة بينهما .

ونحن نعرف مجاز أرسطو الذى يجيز اطلاق اسم الجنس
على النوع ، واسم النوع على الجنس ... فمجاز أرسطو هذا
هو ما يسميه عبد القاهر : مجازا مرسلا ، وأما المجاز الذى يقوم
على التشبيه ، وهو الذى يسميه أرسطو : « صورة » فيسميه
عبد القاهر : استعارة .

ولكى يقرر عبد القاهر مذهبه هذا ، يتعمق فى دراسة
المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق اليه ، ولكن من غير أن يخرج
بحال من الحدود التى رسمها أرسطو . أما المجاز العقلى فهو
من ابتكار عبد القاهر (١) .

وقد سبق أن بينا رأينا فى ذلك .

كما أننى لم أفهم وجهة نظر أستاذنا الدكتور فى أن عبد
القاهر يبدأ بحثه فى دلائل الاعجاز بنقد نظريتين قديمتين :
أحدهما تجعل جمال الكلام فى اللفظ ، والأخرى تجعله فى

(١) تمهيد فى البيان العربى - مقدمة نقد النثر ص ٢٨ - ٢٩ . . .

المعنى ، ثم ينتهى به البحث الى أن الجمال ليس فى اللفظ ، ولا فى المعنى ، وانما هو فى نظم الكلام ، أى فى الأسلوب ^(١) .

لم أفهم وجهة نظر الأستاذ الجليل ؛ لأن عبد القاهر ألف كتابه من ألفه الى يائه ؛ لاثبات أن البلاغة انما تعود الى المعنى ، وأن الكلام يعد بليغاً اذا كان اللفظ فيه تابعاً لمعناه ؛ وليس معنى ذلك أن عبد القاهر لا يعنى بالصياغة ، ولا يأبه بها ، بل أنه يعنى بها عناية كبرى ، ويفضل صياغة على أخرى ، حتى تصل الصياغة الى درجة الاعجاز ، وذلك انما يكون اذا تبعت الصياغة المعنى ؛ وقد شرحنا ذلك فى فصل « اللفظ والمعنى » . ولذلك لم أفهم وجهة نظر أستاذنا الجليل .

ويعود الدكتور فيقرر أن من يقرأ « دلائل الاعجاز » لا يسعه الا أن يعترف بما أئق عبد القاهر من جهد خصب صادق فى التأليف بين قواعد النحو العربى وبين آراء أرسطو العامة فى الجملة والأسلوب والفصول ^(٢) .

ولا أرى فى ذلك ما يراه الأستاذ الدكتور .

كما لا أرى رأيه فى أن كتاب « دلائل الاعجاز » ، يحاول فيه عبد القاهر أن يثبت اعجاز القرآن ، فذلك أمر قد أثبتته فى رسالته الشافية ، ولكنه فى كتاب الدلائل يحاول أن يثبت وجه اعجاز القرآن .

(١) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

كما لا أوافق الدكتور على أن البحث قد اضطر عبد القاهر الى الكلام على أهمية حروف العطف^(١) ؛ لأن الذى عنى به عبد القاهر هو حرف الواو وحده من بين حروف العطف ؛ لأن الاشكال يعرض فيها دون غيرها من حروف العطف ، وذلك لأن تلك تفيد مع الاشراك معانى على عكس الواو^(٢) . ومن أجلها عقد عبد القاهر باب الفصل والوصل .

ويقرر أستاذنا أنه اذا كان الجاحظ هو واضع أساس البيان العربى حقا ، فعبد القاهر هو الذى رفع قواعده ، وأحكم بناءه^(٣) .



ولا أوافق أيضا أستاذى المجدد الأستاذ أمين الخولى فيما ذهب اليه : من أن عبد القاهر « متكلم فلسفى تارة ، وهو أديب صانع كلام وناقده طوراً ، هو متكلم أو بليغ كلامى الدرس فى كتابه : « دلائل الاعجاز » ، يعنى أولاً وأخيراً بقضية الاعجاز فقط ، وينصرف اليها فيه انصرافاً تاماً ، فيجادل عنها جدلاً منطقياً بارز النزعة فى أسلوبه ، من مثل قوله : « ان قلتم قلنا » ، و « كيف لا يكون الأمر كذلك » و « ما هو الا كذا وكذا » ،

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٧٢ .

(٣) تمهيد فى البيان العربى ص ٢٠ .

مما لا نطيل بسوق شواهد منه ؛ لأنه كثير يعثر عليه في أغلب صفحات الكتاب .

« وعبد القاهر بليغ أديب في كتابه الآخر « أسرار البلاغة » ، لا يتحدث في قضية الاعجاز بكثير ولا قليل ، بل لا يستشهد بالقرآن على نسبة كافية ، وكأنه يتحرى ترك ذلك ؛ لما نشعر به من قلة الشواهد القرآنية في كتابه هذا قلة ظاهرة ، كما يبدو فيه أسلوبه خاليا من الأسلوب المنطقي الاستدلالي ، ميّالا الى طول النفس ، وبسطة العبارة ، والاعتماد على الحاسة الفنية ، وتحكيم الذوق الفني »^(٤) .

لا أوافق أستاذي في أن عبد القاهر في كتابه : « دلائل الاعجاز » قد عني أولا وأخيرا بقضية الاعجاز فقط ، يجادل عنها جدلا منطقيا ؛ لأنه قرر أول ما قرر ان اعجاز القرآن يعود الى بلاغته في نظمه ، فانصرف في كتابه الى تحقيق معنى البلاغة ، وكتابته من أوله الى آخره يدور حول التعريف بالبلاغة ، والى أى شيء تعود .

ولم يجادل عبد القاهر في كتابه جدلا منطقيا ، وانما كان جدلا يعتمد على الذوق ؛ لأنه يؤمن بأن الذوق هو الحكم في البلاغة ، وقد سبق في الفصل الذى عقدناه للذوق أن بينا موقف عبد القاهر منه ، وأنه يركز عليه في ادراك أسرار الجمال .

(٤) البلاغة العربية والنظر الفلسفة فيها ص ٢٢ .

وقد بيّن عبد القاهر اعتماده على الذوق في أكثر من موضع
في كتاب « دلائل الاعجاز » .

ولا أريد أن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته في فصل الذوق
الذي أشاد به عبد القاهر في كتابه : « الدلائل » ، وبحسبى
أن أقل هذا النص من الكتاب في معرض الرد على من يخالفه
في رأيه ، فيقول : « ليس الداء فيه بالهين ؛ لأن المزايا التي
تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها ، أمور خفية ،
ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبئه السامع لها ، وتحدث
له علما بها ، حتى يكون مهيتا لإدراكها ، وتكون فيه طبيعة
قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه احساسا
بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيه المزية على
الجملة ، وممن اذا تصفح الكلام ، وتدبر الشعر فرق بين موقع
شيء منها و شيء ^(١) » .

« وهذا الاحساس قليل في الناس ؛ فلست تملك من أمرك
شيئا حتى تظهر بمن له طبع اذا قدحته وري ، وقلب اذا أريته
رأى ^(٢) » .

وأما مناقشته ، وكثرة جدله في كتاب « الدلائل » ، فلأن
فكرته التي ملكت عليه قلبه ، وهي فكرة البلاغة ومعناها
يطوف حولها شبهات كثيرة رأى من واجبه ازاءها أن ينفيها

(١) دلائل الاعجاز ص ٤١٩ - ٤٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

بكل ما أوتى من قوة . على أن أسرار البلاغة لم يخل من المناقشات .

عبد القاهر اذاً أديب في كتابيه .

وأما أنه لم يتحدث في كتاب « الأسرار » في قضية الاعجاز فلأن هذه القضية لم تكن من أهداف هذا الكتاب ، وقد سبق أن بينا هدف عبد القاهر في كتابيه .



أما المرحوم الأستاذ ابراهيم مصطفى فيرى أن عبد القاهر رسم في كتابه : « دلائل الاعجاز » طريقاً جديداً للبحث النحوى تجاوز أواخر الكلم وعلامات الاعراب ، ويثبت أن للكلام « نظماً » وأن رعاية هذا النظم واتباع قوانينه هى السبيل الى الابانة والافهام ، وأنه اذا عدل بالكلام عن سنن هذا النظم لم يكن مفهماً معناه ، ولا دالاً على ما يراد منه ^(١) .

ولكن جمهور النحاة لم يتأثروا بأفكار عبد القاهر ، ولم يزدوا فى أبحاثهم النحوية حرفاً ، ولا اهتمدوا منه بشيء ، وآخرون منهم أخذوا الأمثلة التى ضربها عبد القاهر بياناً لرأيه ، وتأييداً لمذهبه ، وجعلوها أصول علم من علوم البلاغة سموه : « علم المعالى » ، وفصلوه عن النحو فصلاً أزهى روح الفكرة ، وذهب بنورها ، وقد كان أبو بكر يبدى ويعيد فى أنها معانى

(١) احياء النحو ص ١٦ .

النحو ؛ فسموا علمهم : « المعانى » ، وبثروا الاسم هذا البتر المضلل (١) .

ويرى الأستاذ « ابراهيم » أن الذى شغل الناس عن فهم « نظم » عبد القاهر أمران :

الأول : عام يتصل بحال العلم فى القرن الخامس : عصر أبى بكر ، اذ كانت العقول قد همدت ، وقيدت بسلاسل من التقليد حرمت عليها أن تقبل أى ابتداع أو تجديد .

الثانى خاص يعود الى طبيعة المذهب ، وأن أساسه الذوق ، وتنبه الحس اللغوى لزنة الأساليب ، ودرك خصائصها ، وقد كانت العجمة اذ ذاك غالبية بغلبة الأعاجم ، والعلماء واقفون من علم العربية عند ظاهر لفظها ، لا يبلغ بهم الحس اللغوى أن يذوقوا ما ذاق عبد القاهر ، ولا أن يدركوا ما أدرك (٢) .

ويرى المرحوم الأستاذ « ابراهيم مصطفى » أنه قد آن لمذهب عبد القاهر أن يحيا ، وأن يكون هو سبيل البحث النحوى (٣) .

ذلك رأى المرحوم « ابراهيم مصطفى » ، فهو يؤمن بأن احياء النحو يكون بإبعاده عن هذا الجفاف الذى يعيش فيه النحو ، وذلك بمزجه بهذه النواحي الفنية التى ذكرها عبد

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩ - ٢٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

القاهر في دلائل الاعجاز ، وهو رأى له وجاهته ، ولكن من الممكن التساؤل : الى أى مدى يثبى هذا الاتجاه النحوى ، ويعمل على انهاضه ؟^(١) .



وللأستاذ محمد خلف الله دراسة للمنزع النفسى فى بحث « أسرار البلاغة » بدأه بأن كتابى « الأسرار » و « الدلائل » يقومان على نظريتين متكاملتين يتعهدهما المؤلف بالتقرير والشرح والتطبيق والاعتراض والرد .

أما السابق من الكتابين فيرجح أن يكون كتاب « الدلائل » .

ويشرح الأستاذ غرض المؤلف فى كل من الكتابين ، فقد ذكر مؤلفهما أن علم البيان قد لقى من الضيم ما لم يلقه علم آخر ، وأن هناك من الدقائق والأسرار التى تعرض لنظم الكلام ما يجهله الدارسون ، ولهذا ندب عبد القاهر نفسه ؛ « ليعالج الأدب على أساس طريقة واضحة ، يتعاون فيها الاستقراء والذوق والمعرفة ، ويرجع فيها الى الأسس العامة التى تتفرع عنها ظواهر الأدب ، وتبنى عليها نواحي جماله وتأثيره ، فعلى الباحث إذا أن يتنبه لناحيتين فى دراسة الفن الأدبى : أولاهما : ناحية البناء والنظم والتركيب ، والثانية : ناحية الصياغة والتصوير والجمال . وهاتان هما اللتان اقتدب لهما عبد القاهر

(١) راجع ص ١٤٥ من كتاب « من النقد والأدب » ج ٤ للمؤلف .

في كتابيه ، على ما يظهر ، يعالج الأولى في « الدلائل » ،
والثانية في « الأسرار »^(١) .

وكتاب « دلائل الاعجاز » كتاب عام في النظرية الأدبية ،
واتصالها باعجاز القرآن ، يطرق فيه عبد القاهر أهم النواحي
التي عرفت بعد باسم البلاغة ، ولكن بحث « أسرار البلاغة »
بحث خاص يتناول مواضيع الاستعارة والتشبيه والتمثيل ،
فيعالجها على حدة . ومن الظاهر أن هذه المسائل البيانية ذات
صفة خاصة في الخلق الأدبي ، وللصور الفنية التي تندرج تحتها
تأثير خاص في النفس .

وقد حاول عبد القاهر أن يحل فكرة النظم في الاعتبار
الأدبي ، غير أن جمال الصور الفنية في هذه الأبواب لا يتكشف
على أساس فكرة النظم وحدها ، فكان من الطبيعي أن تبحث
بحثا خاصا يؤكد فيه الجانب النفساني من جمالها ، وهذا هو
موضوع « الأسرار »^(٢) .

ويشئن صاحب البحث موقف القدماء والمحدثين من عبد
القاهر^(٣) .

وعرض الفكرة التي قام عليها « دلائل الاعجاز » ، واجدا
أن نظرية عبد القاهر في أمر اللفظ والمعنى تحتاج الى نظر

(١) من الوجهة النفسية ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ - ٧٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٧ .

ومناقشة ، ويتلجلج في بعض جوانبها شيء من الغموض والتناقض والاسراف^(١) .

ومضى الباحث يحلل كتاب « أسرار البلاغة » ، واقفا عند النواحي النفسية من هذا الكتاب^(٢) ؛ ثم يستخلص الفكرة الرئيسية التي تبرز في كتاب « أسرار البلاغة » ، والتي يصح أن نعتبرها نظريته في الأدب ، وهي : « أن مقياس الجودة الأدبية تأثير الصور البيانية في نفس متذوقها »^(٣) .

ويمضي الأستاذ الباحث في سياحة تاريخية ، يعرض فيها بإيجاز تاريخ النقد الأدبي منذ العصر الجاهلي حتى أيام عبد القاهر^(٤) اذ يرى أن مؤلفين في القرن الرابع قبل عبد القاهر كان لهما تفكير نفسي في النقد ، هما : القاضي الجرجاني ، وأبو هلال العسكري^(٥) . والى « أن جهود عبد القاهر ونظرياته كانت استمرارا وتنظيما للجهود العربية النقدية التي تعهدتها ونمتها الحياة الإسلامية الجديدة »^(٦) .

ويعقد الأستاذ خلف الله فصلا^(٧) يدرس فيه تأثير عبد

(١) المرجع السابق ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٨ - ٩٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٢ - ٩٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٩٦ - ١٠٧ .

(٥) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٦) المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧ .

(٧) المرجع السابق ص ١٠٧ - ١١٥ .

القاهر في بعض نواحي تفكيره البلاغى والنقدى بالثقافة الاغريقية ، ولا سيما بحوث أرسطو ، ويرى لذلك أن يتحدث عن تأثير التراث الاسلامى بفلسفة الاغريق وانتاجهم الفكرى ، فيمر مرا سريعا باتصال العرب بالثقافة اليونانية ، ويكتب « أرسطو » بوجه خاص ، ويوجز أهم النواحي التى تعرض لها كتاباه : الشعر ، والخطابة ؛ لكى يرى الى أى مدى تأثر بهما عبد القاهر .

وبدا الأستاذ خلف الله فى أول الأمر حذرا كل الحذر فى انبات تأثر عبد القاهر بأرسطو ، وذلك اذ يقول : « وليس لدينا من دليل على أن عبد القاهر قرأ كتاب الشعر ، الا ما رجحه « طه حسين » من أن عبد القاهر انتفع بتعريب « ابن سينا » لخطابة « أرسطو » وشعره ؛ ولن تعطينا انظرة اسريعة التى نظرناها فى كتاب الشعر لأرسطو أكثر من ترجيح أن عبد القاهر متأثر بأرسطو على العموم فى منزعه النفسانى فى فهم ظواهر الأدب ^(١) .

حتى اذا حلل كتاب « الخطابة » قال بعد أن حلل المقالة الرابعة : « ان الذى يطلع على هذه المقالة لا يملك الا أن يرجح أن عبد القاهر انتفع بها على نحو ما ، فيما قصد اليه فى أسرار البلاغة من تفريع وتحقيق » ^(٢) .

(١) المرجع السابق ص ١١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٢ .

وكان الأستاذ شديد الحذر في اثبات التأثير ، ولم يثبت الا ترجيح تأثير عبد القاهر على نحو ما بالبحوث الاغريقية المترجمة^(١).

ثم يختم بحثه قائلا : « غير أن هذا التأثير لا ينافي الأصالة ، ولا ينفي عن عبد القاهر صفة العالم المبتكر ، ولا يقلل من أهمية نظريته التي لم يسبقه سابق الى عرضها ، وتحقيقها ، وافراد موضوعها بالدرس ، كما يفرد العالم الحديث موضوعا معيناً للبحث والتنقيب في رسالة خاصة ، فمنهج ، وطريقة تأليفه اذاً من أبرز المعالم في الدراسات العربية النقدية ، وشخصيته العلمية في نظريته واضحة حقاً بجانب شخصية « أرسطو » ، وان قدرته على تسخير العلم في كشف أسرار الذوق لدليل على أصالته ، كفيل بخلوده^(٢).

وقد بينت فيما مضى رأيي في تأثير عبد القاهر بأرسطو ، وهنا أنفي عن عبد القاهر هذا التأثير حتى بالمنزع النفساني العام ، بعد أن رأينا عالمين قبل عبد القاهر ينزعان هذا المنزع ، وهما : القاضي الجرجاني ، وأبو هلال العسكري .

كما لا أتفق مع الأستاذ في ناحيتين أخريين :

أما الأولى فيسير أمرها ، وربما كانت اسراع قلم ، وتلك هي أن كتاب « دلائل الاعجاز » لم يطرق أهم الموضوعات التي

(١) المرجع السابق ص ١١٥ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

عرفت بعد باسم « البلاغة »^(١) ، وانما تلك التى عرفت باسم
« المعانى » .

أما الناحية الثانية فبالغة الخطورة ، تلك هى أن جمال
الصور الفنية فى هذه الأبواب ، أى أبواب التشبيه والاستعارة
والتمثيل لا يتكشف على أساس فكرة النظم وحدها^(٢) ، وأن
على الباحث أن يتنبه لناحيتين فى دراسة الفن الأدبى : أولاهما :
ناحية البناء والنظم والتركيب ، والثانية ناحية الصياغة
والتصوير والجمال .

وانما كانت بالغة الخطورة ؛ لأنها تهدم نظرية عبد القاهر
من أساسها ؛ لأن عبد القاهر يجعل البلاغة والفصاحة والبراعة
وما شاكلها صفات تعود الى نظم الكلم ، لا الى الألفاظ
منفردة ، وأن هذا النظم ليس شيئاً سوى توخى معانى النحو
بين الكلم ، وأن بلاغة النظم انما تتحقق اذا كان تابعاً للمعنى .
تلك هى أساس فكرة عبد القاهر ، لم يفرق فى ذلك بين
حقيقة ومجاز ، ولا بين استعارة وتشبيه ، وقد أتعب نفسه فى
كتاب « الدلائل » لاثبات أن بلاغة هذه الألوان انما هو لنظمها
ولمعناها ، بل ان هذه الألوان كانت أدلة له لاثبات فكرته ، فلم
يكن يرى فيها سوى نظم تابع لمعناه ، وعلى هذا الأساس
عالجها فى كتاب « دلائل الإعجاز » ، وانما عالجهما فى كتاب

(١) المرجع السابق ص ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

« الأسرار » على أساس أن هذه الألوان ينظر إليها على أنها أسس علم البلاغة ، فدرسها مستقلة ؛ ليبين فروعها ، والفروق بين بعضها وبعض ، من غير أن يحتاج تبيين جمالها الى شيء غير فكرة النظم وحدها .

ويدل على ذلك أن الناحيتين اللتين ذكرهما الأستاذ غير مختلفتين ؛ فهل ناحية الصياغة سوى ناحية البناء والنظم ، وهل التصوير شيء غير البناء ؛ ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر تحدث عن الصياغة والتصوير في كتابه « الدلائل » أكثر كثيرا مما تحدث عنهما في كتاب « الأسرار » ؛ وأما الجمال فقد أكثر عبد القاهر اكثارا مملا في أنه انما يعود الى النظم ليس غير .

ليس هناك اذاً ناحيتان عند عبد القاهر ، وانما هي ناحية واحدة ، هي فكرة النظم وحدها ، لا يشركها سواها في تبيين بلاغة الكلام وجماله ؛ مما وضع عبد القاهر من أجلها كتابه : « دلائل الاعجاز » .

أما ما رآه الأستاذ في أن نظرية عبد القاهر في أمر اللفظ والمعنى يبدو في بعض جوانبها شيء من الغموض والتناقض ، فقد رأينا أن ذلك يبدو في ظاهر الأمر ، أما في حقيقته ، فليس ثمة غموض ولا تناقض ، كما بينا ذلك في الفصل الذي عقدناه للفظ والمعنى ^(١) .

(١) راجع ص ١٢٥ من هذا الكتاب .

وكتب الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي كتاباً عن « عبد
القاهر والبلاغة العربية » ، بدأه بنقل ترجمته من قوائم الوفيات
وبغية الوعاة وغيرهما .

وعقد المؤلف فصلاً لعبد القاهر والكتّاب المحدثين ،
لخص فيه رأى الدكتور مندور الذى رأى أن جماع آراء
عبد القاهر مسألتان :

١ - انكاره لما رآه الجاحظ من أهمية الألفاظ ، ثم ثورته
على مذهب العسكري الذى يرى جودة الكلام تعود الى
محسنات لفظية تقف عند الشكل^(١) .

ونحن لا نوافق الباحث على ذلك ؛ لأن عبد القاهر لم ينكر
على الجاحظ فكرته ، وانما استدلّ بها ، ووافق عليها ، ورأى
الناس لم يفهموها على وجهها الصحيح ، أمّا هو فموافق للجاحظ
فى فكرته ؛ لأن الجاحظ لم يدع الناس الى نصرة اللفظ على
المعنى ، ولم يدع مطلقاً الى العبارة المتكلفة ذات الرنين
الموسيقى اللفظى اذا خلت من المعنى ، وقد بينّا فيما
سبق أن عبد القاهر يتفق مع الجاحظ تمام الاتفاق فى
الصياغة وجودة التعبير ، وانما يزيد على الجاحظ فى بيان سبب
جمال هذه الصياغة ، وهو أن اللفظ تابع للمعنى ومصور له ؛
وقد بينّا ذلك فيما مضى .

وأما مخالفته للعسكري ، فلم يكن العسكري ممن يقبل

(١) عبد القاهر والبلاغة العربية ص ٨ .

التكلف في المجيء بالمحسنات البديعية ، والذي جاء به عبد القاهر هو بيان أن هذه المحسنات البديعية كالجناس والسجع مما يبدو أن جمالها لفظي - انما جمالها في معناها ، وأن التكلف يكون حيث يتبع المعنى اللفظ ، وقد شرحنا ذلك أيضا في سعة فيما مضى .

ويرى الدكتور مندور أن عبد القاهر في « الدلائل » يرى أن الجودة انما تكون بدقة الأداء ، ونجد عنده في « أسرار البلاغة » نظرية أخرى في الموازنة بين طرق الأداء الحقيقية منها والمجازية ؛ فنظرية « الدلائل » تسير مع نظم الكلام والأسلوب ، وعلى أن المعنى الواحد لا يمكن أن يعبر عنه الا بعبارة واحدة ، ونظرية « الأسرار » تقوم على افتراض وجود طريقتين للعبارة : طريق الحقيقة ، وطريق المجاز^(١) .

ونحن لا نوافق الدكتور مندورا في ذلك ؛ فليس افتراض وجود طريقتين للعبارة نظرية لعبد القاهر ، وانما مضى جميع العلماء من قبله على هذا الافتراض .

ويقرّر عبد القاهر في كتابه : « الدلائل » ، و « الأسرار » أن أصل المعنى يمكن أن يعبر عنه بطرق مختلفة ، وأن لكل عبارة من ذلك معناها الذي تفرق به عن العبارة الأخرى ، لأن العبارتين لا يمكن أن يؤديا معنى واحدا الا اذا اتفقا من جميع الجهات ؛ وأتعب عبد القاهر نفسه في بيان ذلك ، وهو يشرح فكرة التفسير والمفسر في كتابه : « دلائل الاعجاز » ؛ فليس اذا

(١) المرجع السابق ص ٩ - ١٠ .

لعبد القاهر نظريتان ، وانما هي نظرية واحدة ، هي أن العبارات تختلف في أداء أصل المعنى ، ثم تفضل احدهما الأخرى ، حتى تصل واحدة الى درجة الاعجاز .

واذا كان عبد القاهر يعتمد على الذوق فانه يحاول أن يعتمد على الذوق في تفهّم أسرار حكمه ؛ ليصل بذلك الى أن من الممكن وضع القواعد العامة لعلم البلاغة .

وهناك في كثير من مسائل البلاغة ، كمسائل التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ما يعتمد فيه على العقل والمعرفة . وانما يتكون الذوق المكتسب من مخالطة النصوص الأدبية ، والحياة معها ، حياة تدرك جمالها ، ويكون من المستطاع لصاحب هذا الذوق أن يحكم على النصوص الأدبية لا حكما استبداديا ، ولكن حكما يرتكز على التجربة ، وان لم يستطع أحيانا أن يبين عن سر احساسه وذوقه .

واذا كان الجمال موضوعيا كما يؤمن به عبد القاهر فمن الممكن اذا أن نصل الى قواعد عامة ، ونظريات تكون أسسا للحكم ، وهو ما حاول عبد القاهر أن يفعله ، وأدرك بعضه .

ولست هنا في مقام تفصيل ذلك ؛ فقد وصل الى كثير من القواعد التي وضعها ليحتكم اليها الناقدون كآرائه في الاستعارة المفيدة وغير المفيدة ، ورأيه في تفاوت الاستعارة في مدارج القوة ، وآرائه في أضعف ألوان التشبيه وأقواها ، الى غير ذلك من مسائل يطول بي وجه تعدادها . وقد سبق أن بينا غرام عبد القاهر بالتحديد والتقسيم بعد الاستقراء والدراسة . وكل

ذلك قواعد توضع ليحكم اليها الناقدون عند الحكم على النصوص الأدبية .

ولذلك لا أتفق مع الدكتور مندور فيما ذهب إليه في مسألة الذوق الشخصي^(١) .

ومؤلف الكتاب عندما عرض تراجم عبد القاهر في القديم ، وموقف المحدثين منه ، لم يبد رأيا ، وإنما قل أو لخص ما قيل .

وعرض المؤلف بعد ذلك فصلا عن عبد القاهر وأثره في وضع البيان العربي^(٢) ، يئن فيه سبب وضع علوم البلاغة ، وذكر في إيجاز بعض الكتب التي ألقت فيه حتى جاء عبد القاهر .

ويتحدث في هذا الفصل عن موقف البلاغة العربية من التأثير بالثقافة اليونانية ، وكان في ذلك ناقلا لا دارسا فاحصا .

ويمضي متعقبا الواضع الأول للبيان العربي ، مؤكدا أنه ابن المعتز ، واضعا عبد القاهر في مكانه بين علماء البلاغة ، ناقلا بعض ما قاله الناس عنه .

ويأخذ بعد ذلك في دراسة لعبد القاهر وكتايبه ، عارضا بعض آرائه ، ذاكرا موضوع كتاب « الدلائل » وكتاب « الأسرار » ، وعادئا بعض من تأثر بهم عبد القاهر في كتايبه ، مبديا رأيه في تأليفهما ، وأن عبد القاهر « قد أساء عرض أفكاره في كتابه : « الأسرار » ، وكذلك في « الدلائل » ، فخرج تأليفه

(١) راجع « عبد القاهر والبلاغة العربية » ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧ - ٢٤ .

مشوَّها مضطرباً ، معاداً ، مكزوراً »^(١) ، وقد بيَّنا فيما مضى رأينا في منهج عبد القاهر .

وقد ذكر المؤلف بحوثاً تناولها عبد القاهر في كتابيه ، ولم يقف عند هذه الظاهرة ليتبيَّن سرَّها ، وقد بيَّنا السر فيما مضى .

ويدرس صاحب الكتاب دراسة موجزة بعض الأبواب التي تعرَّض لها عبد القاهر ؛ فدرس باب المجاز بفرعيه : المرسل ، والعقلى ، والتشبيه والاستعارة ؛ كما درس النظم ، ومذهب عبد القاهر في تقديم المسند اليه .

وذكر مؤلف الكتاب أن منهج عبد القاهر في كتابيه منهج أدبي محض ، يعرض فيه الرجل على القارئ الأساليب العربية ، ويحلِّلها ، ويدرسها دراسة فهم وتذوق ونقد ، ويستنبط منها ما يشاء من القواعد والأصول^(٢) .

ويرى المؤلف أن عبد القاهر في ذلك يسير وراء الجاحظ امام العربية والأدب وشيخ البيان العربي المتوفى عام ٢٥٠هـ^(٣) . ولست أدري كيف يسير عبد القاهر وراء الجاحظ ؛ وكتابه لا يمتَّان بصلة الى الجاحظ ولا الى منهجه ، فكتاب «الدلائل» يدور كله حول نظرية واحدة يعرضها ويشرحها ويبرهن عليها ،

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) راجع «عبد القاهر والبلاغة العربية» ص ١٢٨ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

ويردُّ الشبه عنها ، وكتاب « الأسرار » مبوب أبوابا دقيقة يناقش تحت كل باب مسائله المختلفة ، لا يتجاوزها ، ولا يستطرد الا نادرا جدا ؛ فأين ذلك من منهج الاستطراد والحشد الذي لا تحليل فيه الا نادرا ، وهو منهج الجاحظ .

ومما يلحظ أن مؤلف الكتاب يميل الى أن يبخص عبد القاهر حقّه ، يؤمن بأنه عرض آراء علماء العربية والبيان والنقد قبله في كتابيه عرضا سليما مهندبا ؛ مع ان عبد القاهر لم يسبقه الى نظرية النظم عالم آخر من علماء البيان .

ويختتم المؤلف كتابه بالدعوة الى العودة الى منهج عبد القاهر . وبعد فهذه دراسة يعوزها التعمق ، والشمول ، ولا يتبين فيها في وضوح جهود عبد القاهر .



ودرس الدكتور مصطفى ناصف النظم في «دلائل الاعجاز» . وكثير من أفكاره يحتاج الى مناقشة ؛ لتبيّن وجه الصواب فيما جاء به مؤلفها ؛ وقد تجد في المقال قفزا من فكرة الى فكرة ، وانتقالا مفاجئا من موضوع الى موضوع .

وخذ لذلك مثلا تصويره المتسرّحية البيئة التي أنتجت عبد القاهر فيما لا يتجاوز أربعة أسطر ، ولست أدري ما صلة انتاج عبد القاهر في البلاغة العربية ، باعتزاز الإيرانيين بتاريخهم الوطني ، وأن الشاهنامة هي التعبير عن البطولة والأبطال .

ان مثل ذلك جدير بأن يصرف عبد القاهر عن البلاغة العربية ودلائل الاعجاز ، الى تاريخ الايرانيين ودراسة لغتهم وآدابهم . ثم يقفر الباحث من ذلك الى أن الكتاب ممزق متفرق فيه المسألة الواحدة في أماكن كثيرة متباعدة .

ويعود الى أن كتاب « دلائل الاعجاز » قد احتوى من البحوث ما لا يتصل بالغاية اتصالا مباشرا ، « ونعني بذلك حديث اللفظ والمعنى ، هل العمل الأدبي في الألفاظ أم في المعاني ؟ مشكلة لا تتصل اتصالا قريبا باعجاز القرآن من الوجهة البلاغية ، ثم ان عبد القاهر لم يثبت في ثنايا كتابه أية علاقة لهذه المشكلة بالبحث في الاعجاز البلاغى ، بل ان هذا البحث يؤدي - صراحة - الى نتيجة تخالف ما يريد أن يصل اليه ، فبينما ينتهى بحثه فى المشكلة الأولى الى أن العمل الأدبى كله ينصب على المعنى المعقول ، وأن ما يوصف به من أوصاف مبهمه أو غامضة انما يرجع الى المعنى ، وبينما يصل الى هذه النتيجة اذا به يقول فى مكان آخر : ان الاعجاز فى الألفاظ ، مسائرا بذلك المذاهب الموروثة ^(١) .

« وهذا أمر عجب ، فكتاب « دلائل الاعجاز » يهدف الى بيان الوجه الذى به كان القرآن معجزا ، وقد قلب الأمر على وجوهه ، فرأى أن وجه الاعجاز كان فى بلاغته فحسب ، فمضى يشرح معنى البلاغة ، مبيّنا أنها تعود الى المعنى ، وأن اللفظ

(١) النظم فى دلائل الاعجاز ص ٢ .

تبع له ، وليس معنى ذلك اغفال أمر الصياغة ، لأن الصياغة تتبع المعنى ، فإذا كان المعنى قويا ، تبعته صياغة قوية ، وإن كان ضعيفا تبعه تعبير يعبر على هذا الضعف ، واختلاف المعنى يتبع اختلاف الناس في شعورهم ، فيجىء التعبير مختلفا باختلاف الشعور .

ويمضى صاحب البحث مدخلا على أن الفكرة في الدلائل ذات بذور في تفكير السلف^(١) .

ثم يشير الى أن كثيرين قد سبقوا عبد القاهر الى القول بأن اعجاز القرآن لنظمه ، كالجاحظ ، والواسطي ، والخطابي ، والرمثاني^(٢) .

ويذكر في فصل « النظم والاعجاز في الدلائل »^(٣) ، فيتحدث عن مذهب الصرفة الذى لم يرتضه عبد القاهر ، وعما افترضه عبد القاهر من كل ما قد يتشبه به المدعون أنه سبب الاعجاز ، وكيف كان ذلك مؤديا الى فكرة النظم عند عبد القاهر .

ويأخذ على عبد القاهر ، وهذا حق ، أنه لم يعن العناية المرجوة بنصوص القرآن ، وأنه لم يحاول البتة أن يبدى مدى تفوق القرآن على غيره من النصوص .

وفكرة المؤلف في أن عبد القاهر قد أدار فكرته على تأملات

(١) المرجع السابق ص ١٤ وما يليها .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٧ - ٣٠ .

دينية الجوهر^(١) غير مستقيمة مع منهج الكتاب الذى يقوم على شواهد من مآثور الشعر ، لا يبدو فيها ولا فى دراستها أى ارتباط بالدين .

وكثير من عبارات الكاتب غامض يحتاج الى جلاء ؛ فلست أدري ما دخل أن « الجو الدينى قريب اليه معانى الاتهام والشك ، وما اليهما مما يظهرنا عليه معظم فصول الكتاب ؛ ذلك لأن ذروة الايمان تمثّل فى التقوى ، والتقوى لغة تنبه وحذر . »
« ولم يكن اهمال الجانب الانفعالى تلقاء النص الا مسايرة خافية لافناء الذات » .

« والجو الدينى يفنى الذات الانسانية فى كلّ يعلو على الذوات ، وهذه الذوات من خلفه يسيّرّها كما يشاء » .

« وهذه الاشعاعات تجعل التعبيرات الفنية مكابدة فى سبيل واحد ، واقامة رسوم انفعالية فى السبيل اغراق فى الانسانية لا يلائم أوهام الطلب »^(٢) .

لست أدري صلة هذا بمنهج عبد القاهر ، فعبد القاهر لم يفن نفسه بل كان شديد التنبّه الى نفسه ؛ ولم يهمل الجانب الانفعالى تلقاء النص ، بل عنى به عناية بالغة .

ان مثل هذه الدراسة تحيل أمامنا عبد القاهر مزيجا لا يتضح

(١) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

من الألفاظ ، مع أنه رجل واضح تمام الوضوح ، ويقنى في كتبه بأن يكون واضحا لا التواء في أسلوبه ، ولا غموض .



وألّف الدكتور درويش الجندى بحثا عن « نظرية عبد القاهر في النظم » ، قدّم له بدراسة لبيئة عبد القاهر وعصره وثقافته ، ثم أرّخ لقضية الاعجاز منذ العصر الاسلامى العربى الخالص الى أيام عبد القاهر .

ثم شرح الدكتور نظرية عبد القاهر في النظم ، وأن لها هدفين : أولهما : بيان أن جوهر الكلام هو المعنى القائم في النفس ، وثانيهما : ربط البلاغة بالاعجاز .

ويمضى في بيان أسس النظرية ومعالمها ، ويدرس خطوات عبد القاهر في نظريته ، فيجلوها خطوة خطوة ، ويعرض شبهات اللفظيين ويردّها عليها .

والجديد في هذا البحث أنه استعان بالبحوث الكلامية في تفسير نظرية عبد القاهر في النظم ، وربط هذه النظرية بتلك البحوث ربطا وثيفا ^(١) .

والذى أراه أن عبد القاهر لم يكن يفكر في الكلام النفسى الذى أتعب المتكلمون أنفسهم في الحديث عنه ، كما لم يكن يفكر في قدم القرآن وحدوثه ، وهو يكتب كتابه عن البلاغة التى يفسر بها اعجاز القرآن .

(١) نظرية عبد القاهر في النظم ص ١١ .

لقد كان عبد القاهر يتكلم عن نظم الكلام الذى يتصف بالبلاغة ، سواء فى ذلك كلام الله وكلام البشر ، وكان يتخذ نماذج التى يعرضها من القرآن ومأثور كلام العرب ، مما يدل على أنه كان ينظر الى البلاغة نظرة شاملة ، ولست أدري قيمة ربط الأبحاث الكلامية بنظرية النظم ، ولا المعنى الذى تفيده البلاغة من هذا الربط .

وأما استشهاده برأى الأستاذ أمين الخولى بغلبة النزعة الكلامية على عبد القاهر فى كتابه دلائل الإعجاز ، فقد يئسنا رأينا فيه فيما مضى (١) .

وأما استئناسه بقول ابن سنان وردته على من ذهب الى أن الكلام معنى فى النفس ، ليخلص لهم القول بأن كلام الله عز اسمه قديم ، فادّعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع ، وأنه معنى قائم بالنفس ليسوع لهم قلسمه على بعض الوجوه (٢) .

ففضلا عن أن عبد القاهر لم يتصل بابن سنان ، كما قلنا ، لا نرى عبد القاهر متصلا بهذه الفكرة عندما أثبت أن البلاغة تعود الى المعنى ، ولم يقل : ان البلاغة تعود الى الكلام النفسى ، وانما قال : ان بلاغة الكلام تعود الى معناه ، وليس ثمة من يقول : ان المعنى شىء يمكن أن يكون الا فى النفس .

(١) راجع ص من هذا الكتاب .

(٢) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ١٠ .

واتعاب المؤلف نفسه في مثل هذا الربط ، في نظري ، لا يقوم على أساس صحيح ، لأن كتاب عبد القاهر لم يؤلف لهذا الغرض ، ولم يبن على هذا الأساس ، ولم يتعب عبد القاهر نفسه ليثبته ، ولم يشر إليه من قريب أو من بعيد .



وفي الكتاب الذي ألفه الدكتور بدوي طبانة عن « البيان العربي » فصل عن « بلاغة عبد القاهر في دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة » .

وقد بدأه بالموازنة بين اتجاهي ابن سنان وعبد القاهر ، ثم يبين مدى فهم عبد القاهر لكلمات : « البلاغة » ، والفصاحة ، والبيان ، لأنها تكاد تتقارب في نظره ، ويرد ذلك على ناشر كتابي عبد القاهر الذي وضع تحت عنوان كتاب « دلائل الاعجاز » : كلمة « في علم المعاني » ، وتحت عنوان : « أسرار البلاغة » : كلمة « في علم البيان » .

ثم شرح فكرة النظم عند عبد القاهر ، ورأى أن الأفكار التي دارت في المناظرة بين السيرافي ، وأبي بشر متى بن يونس في مجلس الوزير ابن الفرات - هي التي تبناها عبد القاهر ، وصاغ منها كتابه : « دلائل الاعجاز »^(١) .

ويعقد كذلك فصلا للفظ والمعنى عند عبد القاهر ؛ ثم

(١) البيان العربي ص ١٦٧ .

يجول جولة في بلاغة عبد القاهر : من بيان مزايا التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، ويتحدث عن فضله في بحث الفصل والوصل .

ويذكر لمحات من كتاب « أسرار البلاغة » .

ويختم بحثه بأن موضع عبد القاهر يجب أن يكون بين نقاد الأدب ، وأن يكون في طليعة النقاد العرب .



وبعد فهذه جولة سريعة في الدراسات الحديثة لعبد القاهر ، راجين بذلك أن نعرض وجهات النظر المختلفة حول هذه الشخصية المبتكرة العميقة التفكير التي كان لجهودها أثر كبير في البلاغة العربية .

والحمد لله على ما وفق .

١٢ رمضان سنة ١٣٨١ هـ

١٨ فبراير سنة ١٩٦٢ م

حلوان الحمامات في

مراجع البحث

- ١ - ابن أبى الاصبغ المصرى بين علماء البلاغة .
للدكتور حنفى محمد شرف - الطبعة الأولى - مكتبة
نهضة مصر بالقجالة .
- ٢ - احياء النحو .
لابراهيم مصطفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر سنة ١٩٣٧ م .
- ٣ - أسرار البلاغة .
لعبد القاهر الجرجانى - الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٩ م -
مطبعة عيسى البابى الحلبي .
- ٤ - أسس النقد الأدبى عند العرب .
للدكتور أحمد أحمد بدوى - الطبعة الثانية - مكتبة
نهضة مصر بالقجالة .
- ٥ - اعجاز القرآن .
لأبى بكر الباقلانى - بتحقيق السيد أحمد صقر -
دار المعارف بمصر .
- ٦ - الأعلام .
لخير الدين الزركلى - المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٧ م .
- ٧ - انباه الرواة على أنباه النحاة .

لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطى -
بتحقيق محمد أبى الفضل ابراهيم .

٨ - البديع .

لعبد الله بن المعتز - مطبعة مصطفى الباسى الحلبي
سنة ١٩٤٥ م .

٩ - بغية الوعاة ، فى طبقات اللغويين والنحاة .
لجلال الدين السيوطى - الطبعة الأولى - مطبعة
السعادة سنة ١٣٣٦ هـ .

١٠ - البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها .
للأستاذ أمين الخولى - بحث ألقى فى ١٩ مايو سنة
١٩٣١ م .

١١ - بيان اعجاز القرآن .
لأبى سليمان أحمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى المتوفى
سنة ٣٨٨ هـ .

(ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن . حققها وعلّق
عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام) - طبع
دار المعارف بمصر .

١٢ - البيان والتبيين .
للجاحظ - المطبعة التجارية الكبرى - الطبعة الأولى
سنة ١٩٢٦ م .

١٣ - البيان العربى .

- للدكتور بدوى طبانة - مطبعة الرسالة - الطبعة
الثالثة سنة ١٩٦٢ م .
- ١٤ - تاريخ علوم البلاغة .
لأحمد مصطفى المراغى .
- ١٥ - تلخيص ابن مکتوم .
بدار الكتب رقم ٢٠٦٩ تاريخ تيمور .
- ١٦ - دلائل الاعجاز .
لعبد القاهر الجرجاني - مطبعة المنار سنة ١٣٣١ هـ .
- ١٧ - دمية القصر ، وعصرة أهل العصر .
لأبى الحسن على بن الحسن الباخري المتوفى سنة
٤٦٧ هـ - مخطوط بدار الكتب رقم ٣٣ ش .
- ١٨ - ديوان البحترى .
المطبعة الأدبية بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩١١ م .
- ١٩ - الرسالة الشافية .
لعبد القاهر الجرجاني - طبع دار المعارف بمصر -
(ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن - حققها وعلق
عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام) .
- ٢٠ - روضات الجنات .
لمحمد باقر بن الحاجى أمير زين العابدين الموسوى -
من علماء القرن التاسع الهجرى . طبع حجر بدار
الكتب رقم ٢٦٠٩ تاريخ .

- ٢١ - سر الفصاحة .
لابن سنان الخفاجي - المطبعة الرحمانية - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م .
- ٢٢ - شذرات الذهب ، في أخبار من ذهب .
لعبد الحى بن العماد الحنبلى - طبع اقااهرة سنة ١٣٥٠ هـ .
- ٢٣ - شرح الايضاح للخطيب القزوينى .
للأستاذ عبد المتعال الصعيدى - المطبعة المحمودية التجارية سنة ١٩٣٥ م .
- ٢٤ - الشعر والشعراء .
لابن قتيبة - الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ هـ .
- ٢٥ - الصحابى ، فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها .
لأحمد بن فارس - مطبعة المؤيد سنة ١٩١٠ م .
- ٢٦ - الصناعاتين .
لأبى هلال العسكرى - مطبعة محمد على صبيح - الطبعة الثانية .
- ٢٧ - طبقات الشافعية .
لتاج الدين السبكى - المطبعة الحسينية المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ .
- ٢٨ - طبقات المفسرين .
لمحمد بن على بن أحمد الداودى المالكى - مخطوط بدار الكتب رقم ١٦٨ تاريخ .

- ٢٩ - الطراز .
- ليخى بن حمزة العلوى - مطبعة المقتطف سنة .
١٩١٤ م .
- ٣٠ - عبد القاهر والبلاغة العربية .
للأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى - المطبعة المنيرية -
الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢ م .
- ٣١ - الغنّة، فى صنّاعة الشعر وتقده .
للحسن بن رشيق القيروانى - مطبعة السعادة -
الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ م .
- ٣٢ - العوامل المائة .
لعبد القاهر الجرجانى - طبع بولاق سنة ١٢٤٧ هـ .
- ٣٣ - فوات الوفيات .
لمحمد بن أحمد الكتبى - مطبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ .
- ٣٤ - الكامل .
للمبرد - المطبعة الأزهرية بمصر .
- ٣٥ - كشف الظنون ، عن أسامى الكتب والفنون .
للكاتب شلبى حاجى خليفة - طبع الآستانة سنة
١٩٤١ م .
- ٣٦ - محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية : (الدولة العباسية) .
للشيخ محمد الحضرى - مطبعة دار احياء الكتب
العربية بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٢١ م .

- ٣٧ - المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبى تمام .
لعبد القاهر الجرجاني - بتحقيق عبد العزيز الميمنى
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧ م .
- ٣٨ - مختصر طبقات الشافعية ، لابن قاضى شهبة .
لأحمد بن محمد الأسدي - مخطوط بدار الكتب
رقم ٢٤٠ تاريخ تيمورية .
- ٣٩ - مرآة الجنان ، وعبرة اليقظان ، فى معرفة ما يعتبر من
حوادث الزمان . لأبى محمد عبد الله الياضى المكي
المتوفى سنة ٧٦٨ هـ - مطبعة حيدر أباد .
- ٤٠ - معجم الأدباء .
لياقوت الرومى - مطبعة دار المأمون .
- ٤١ - معجم البلدان .
لياقوت الرومى - الطبعة الأولى سنة ١٩٠٦ م .
- ٤٢ - المقتصد فى شرح الايضاح .
لعبد القاهر الجرجاني - مخطوط بدار الكتب رقم
١١٠٣ نحو .
- ٤٣ - من بلاغة القرآن .
للدكتور أحمد أحمد بدوى - الطبعة الثالثة - مكتبة
نهضة مصر .
- ٤٤ - من النقد والأدب - المجموعة الرابعة .
للدكتور أحمد أحمد بدوى - مكتبة نهضة مصر .

٤٥ - من الوجهة النفسية ، في دراسة الأدب وقده .
للأستاذ محمد خلف الله - مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر سنة ١٩٤٧ م .

٤٦ - الموازنة بين أبي تمام والبحتري .
للأمدى - مطبعة محمد علي صبيح .
٤٧ - النجوم الزاهرة ، في ملوك مصر والقاهرة .
ليوسف بن تغري بردى الأتابكي - طبع مصر سنة
١٩٣٥ م .

٤٨ - نزهة الألباء ، في طبقات الأدباء .
لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري - طبع حجر
بالقاهرة سنة ١٢٩٤ هـ .
(دار الكتب رقم ٤٤٦٦ تاريخ) .

٤٩ - نظرية عبد القاهر في النظم .
للدكتور درويش الجندى - مكتبة نهضة مصر بالقاهرة
سنة ١٩٦٠ م .

٥٠ - النظم في دلائل الإعجاز .
للدكتور مصطفى قاصف - حوليات كلية الآداب -
بجامعة عين شمس - يناير سنة ١٩٥٥ م .

٥١ - قد الشعر .
لقدامة بن جعفر - مطبعة الجوائب بالقسطنطينية -
الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ .

٥٢ - لقد النثر : .

ينسب لقدامة بن جعفر - مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر سنة ١٩٣٨ م .

٥٣ - النكت في اعجاز القرآن .

لأبى الحسن الرماني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ - طبع دار
المعارف بمصر . (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ،
حققتها وعلق عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول
سلام) .

٥٤ - الوساطة بين المتنبي وخصومه .

للقاضي الجرجاني - مطبعة محمد علي صبيح
بالأزهر .

٥٥ - وفيات الأعيان .

لأحمد بن محمد بن خلكان - المطبعة الميمنية سنة
١٣١٠ هـ .

فهرس

صفحة

٣	مقدمة
٥	حياة عبد القاهر
٣٠	آثاره
٧٠	شعره
٧٨	بلاغة عبد القاهر
٧٩	اعجاز القرآن
٨٩	الجمال موضوعي
٩٤	البلاغة والفصاحة
١٠١	فكرة النظم
١١١	النظم ومعاني النحو
١١٨	تأليف الكلام
١٢٥	الصورة والمعنى
١٣٦	تطبيق فكرة النظم
١٣٨	التقديم والتأخير
١٥٢	الحذف
١٦٠	فروق في الخبر
١٦٠	الخبر الاسمي والفعل

صفحة

١٦٢	تعريف الخبر وتنكيره
١٦٦	الفصل والوصل
١٧٢	مزاياء « ان »
١٧٩	مسائل « أما »
						فكرة النظم في المجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والكناية ،
١٨٦	ودراسة هذه الأبواب
١٩٣	الاستعارة
٢٠٥	التشبيه
٢١١	التمثيل
٢٢٤	الفرق بين الاستعارة والتشبيه والتمثيل
٢٢٩	الكناية
٢٣٦	الحقيقة والمجاز
٢٤٧	المعنى والمحسنات البديعية
٢٥٦	المعاني الشعرية
٢٦٦	الموازنة بين الشعراء
٢٧٢	السرقات الشعرية
٢٨٠	الدوق عند عبد القاهر
٢٩٧	منهج عبد القاهر في كتابه : الدلائل ، والأسرار
٣٠٥	رأيه في ترجمة الاستعارة
٣٠٨	الجدّة والابتدال
٣٠٩	هل تأثر عبد القاهر بالثقافة الاغريقية ؟
٣٢٣	أعجاز القرآن قبل عبد القاهر

صفحة

٣٥٤	البلاغة قبل عبد القاهر
٣٦٧	البلاغة بعد عبد القاهر
							عبد القاهر بين معاصريه : ابن رشيق القيرواني ، وابن
٣٧٧	سنن الخفاجي الحلبي
٣٩٠	عبد القاهر في عصرنا الحديث
٤١٩	مراجع البحث

أعلام العرب

مكتبة الثقافة الحية التي تسام في اشـتراكية الثقافة
بقروش زهيدة — تصدر شهرية عن إدارة الثقافة ،وزارة
الثقافة والإرشاد القومى — للتعريف بنوايح المفكرين
من أعلام العرب . . .

وتطلب من :

- ١ - مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقى
- ٢ - مكاتب شركة توزيع الاخبار بالقطر المصرى
- ٣ - وكلاء الشركة القومية فى جميع البلاد العربية
- ٤ - مكتبة المثنى ببغداد

Ge

دار مصر للطباعة
٢٧ شارع كامل صدقى الجيزة

أعلام العرب
الكتاب القادم

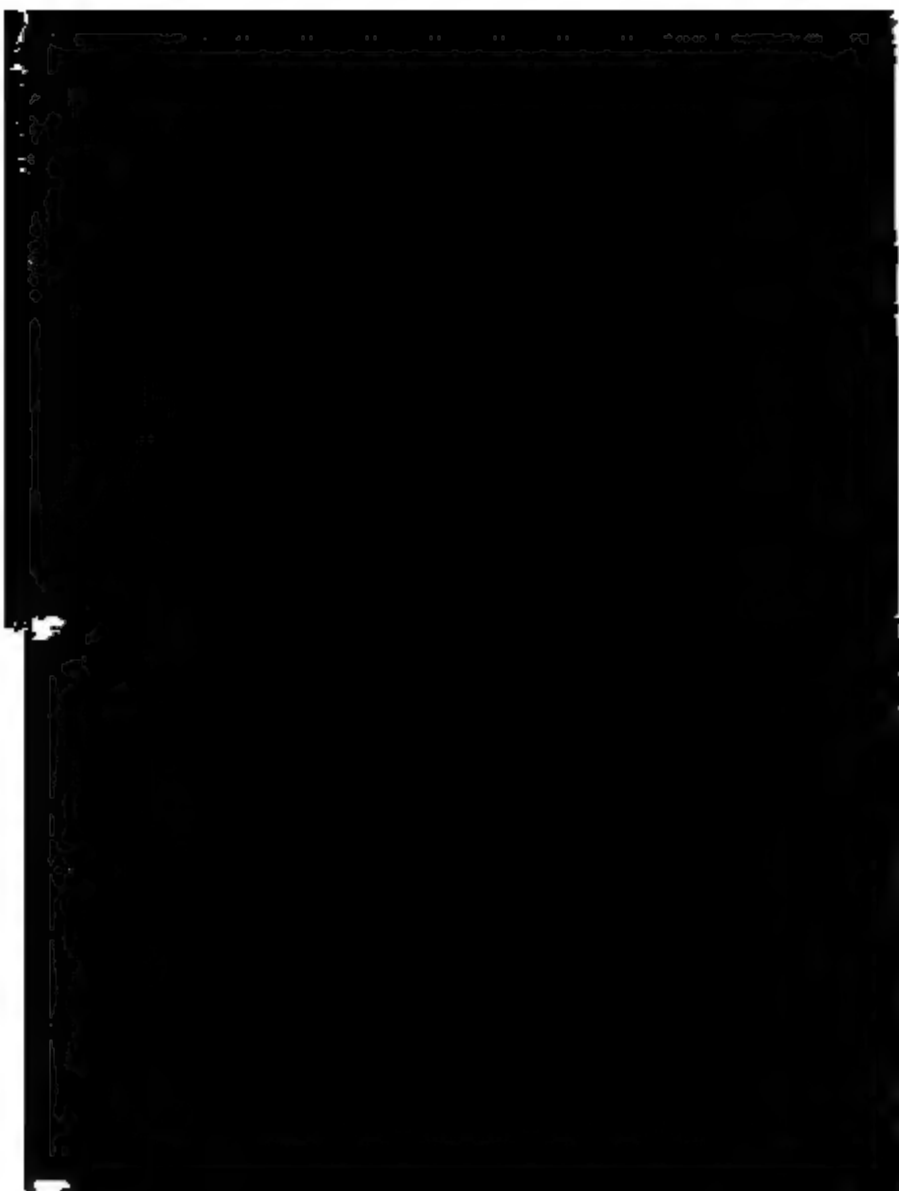
عبدالله النديم
خطيب الوطنية

بمعلم
الدكتور على الحديدي

يصد في ٧ سبتمبر ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "أه"
التمه ٥ قروش

دار مصر للطباعة



Библиотека Александрина

0320348

